# Logik
und
# Metaphyſik

von
Johann Georg Heinrich Feder,
Prof. der Philoſophie auf der Georg-Auguſtus
Univerſität.

Vierte vermehrte Auflage.

Hanau und Leipzig, 1775.

# Vorrede
## zur dritten Auflage.

Vermuthlich wird dieß die letzte Vorrede ſeyn, die ich zu dieſem Lehrbuche ſchreibe; wenn gleich noch mehrere Auflagen davon gemacht werden ſollten. Ich will mich daher über einiges erklären, was ſich nicht nur auf dieſe, ſondern auch auf die folgenden Ausgaben, wenn ich deren noch mehrere erleben ſollte, beziehen wird.

Die gegenwärtige hat nemlich verſchiedene Veränderungen; und ich ſehe voraus, daß, ſo viele ihrer auch noch folgen mögen, ſie alle von einander unterſchieden ſeyn werden. Damit ſcheinen viele nicht zufrieden zu ſeyn, und ſie ziehen vielleicht nachtheilige Folgen für den Verfaſſer, oder wohl auch für die Wiſſenſchaft ſelbſt, daraus. Allein wenn ich es überlege: ſo dünket mich, daß ich vielmehr zu tadeln ſeyn würde, wenn ich meine Verſuche ſo, wie ſie zuerſt beſchaffen waren, zu wiederholten malen auflegen ließe; wenn ich mich nicht bemühte, ihre Fehler, die immer einigen nachtheilig ſeyn können, zu verbeſſern, und Vollkommenheiten ihnen

zu

zu verſchaffen, woraus einige Vortheil ziehen können. Wenn man aus einer Wiſſenſchaft ſein Hauptgeſchäfte machet, bey allen Meditationen, Unterredungen und Arten von Lectüre, ihrer eingedenk iſt: ſo vergehen wenig Tage, wo man nicht etwas zum Behufe derſelben gewahr wird; hier ſeine Begriffe erweitern, dort einſchrenken, wiederum andere vortheilhafter mit einander verbinden, einen Weg leichter, den andern ſicherer machen lernt. Die Wiſſenſchaften, die ich bearbeite, haben es mit Begriffen zu thun, die in verwickelten und oft ins unendliche laufenden Verhältniſſen mit einander ſtehen, ſie grenzen mehr als andere an Ver-

muthungen und Dunkelheit. Die Luſt kann einen alſo verlaſſen, aber gewiß nie die Gelegenheit, in denſelben zuzulernen.

Ich bin mir nicht bewußt, daß ich in den Hauptbegriffen oder Sätzen meine erſten Erklärungen öfters verlaſſen hätte. Davor habe ich mich dadurch bewahret, daß ich von vielen Dingen nicht gleich entſcheidend, ſondern zweifelnd oder fragend, gehandelt habe. Die Veränderungen, die ich zu machen nöthig finde, beſtehen daher meiſt nur darinne, daß die Begriffe deutlicher und beſtimmter, dann und wann auch entwickelter werden; daß ein kleines Lehrſtück, welches fürs erſte

nur

nur mit ein Paar Worten berührt war, weil ich ſeinen Nutzen, oder ſeinen ganzen Umfang, noch nicht genug eingeſehen hatte, ausführlicher eingerückt wird; daß manches weggeſtrichen wird, was in polemiſcher Abſicht ehemals wichtig ſeyn konnte, nach und nach aufhöret es zu ſeyn; oder was von einem noch nicht genug geläuterten Dogmatismus, oder dem Geſchmack am witzelnden Ausdrucke, oder dem aus Mangel der völlig deutlichen Einſicht herrührenden und das Leichte ſchwer machenden Aftertiefſinn, herkam. Gleichwie ich nun nicht zweifle, daß ich Veränderung von allen dieſen Arten, ſonderlich von den

erſten,

erſten, zu machen, noch mehrmalen Anlaß finden werde: alſo iſt insbeſondere noch eine Art der Verbeſſerungen und Zuſätze, die mir beſtändig etwas zu thun geben wird.

Ich habe durch meine mir etwas ſchwer gewordene bisherige Erfahrung gelernt, daß die litterariſche Kenntniß ſeines Faches dem Philoſophen ſo nöthig iſt, als jedweden andern Gelehrten. Es hat zwar philoſophiſche Schulen gegeben, die mit ihrer eigenen Metaphyſik und Logik alles auszurichten, zu erfinden und zu ergänzen glaubten, die dem, was andere Gelehrſamkeit nannten, öffentlich genug Hohn ſprachen, und ihre

Lehrlinge zu keiner, oder nur einer ſehr eingeſchrenkten, zum Theile auch ſehr ſonderbaren, Litteratur anführten. Ich kann meinen Lehrern dieſen Vorwurf keinesweges machen. Aber viele der nützlichſten Schriften lernte ich doch erſt nach und nach durch andere Veranlaſſungen kennen und gebrauchen. Ich nahm mir daher vor, auch von der Seite meine Lehrbücher ſo brauchbar zu machen, als mir möglich iſt; nicht, viele Schriften, geleſen oder ungeleſen, bey Haufen anzuzeigen; ſondern wie ich einen intereſſanten Punkt in einem merkwürdigen Buche mit vorzüglicher Gründlichkeit, oder ausnehmender Spitzfindigkeit

keit

keit ausgeführt, oder beſtritten, oder überhaupt angeſehen fände, ſolches an ſeinem Orte anzumerken; um, ſo viel ſich thun läſſet, vor einſeitigen Vorſtellungsarten und unvollſtändigen Erkenntnißgründen zu bewahren. Bey den Hauptlehren wünſchte ich wohl den Urſprung und Fortgang derſelben entdecken, und durch die Anzeige der Schriftſteller in chronologiſcher Ordnung vorlegen zu können. Ob ich aber gleich zu dieſer ganzen litterariſchen Arbeit, an dem Orte, wo ich zu ſeyn das Glück habe, theils durch Beyſpiele aufgemuntert, theils durch einen reichen Vorrath von Hülfsmitteln, geſchickt gemacht werde:

de: ſo verſpreche ich doch nichts vollſtändiges darinne zu leiſten. Dazu habe ich in der That die Neigung nicht; und meine vorher angezeigte Hauptabſicht wird auch durch weniger erreicht werden können. Unterdeſſen wird dieſes eine von den Quellen der Veränderungen bey meinen Lehrbüchern bleiben.

Ein Einwurf kann wider alle dieſe Entſchuldigungen gemacht werden; nemlich daß man mit der Ausgabe ſeiner Schriften warten ſollte, bis man ausgelernt hätte. Allein dieſer Einwurf wird in vielen Fällen mit Grunde widerlegt werden können, ohne andere, als edle und gemeinnü-

tzige, Zwecke des Schriftſtellers dabey vorauszuſetzen. In Anſehung der Lehrbücher aber ſcheinet mir daſſelbe am leichteſten zu ſeyn. Ihre frühe Ausgabe ſetzt allerdings eine gewiſſe Vollkommenheit voraus, wenn ſie vernünftig ſeyn ſoll. Aber wenn man zu lange damit warten wollte: fiele dann nicht der Hauptzweck derſelben weg?

Göttingen, den 12. Sept. 1771.

# Inhalt.

## Vorbericht.

Von der Philoſophie und den Philoſophiſchen Wiſſenſchaften überhaupt. Seite 3

## Logik.

Vorbericht. - - - - - 17

Erſt. Hauptſt. Erſt. Abſchn. Von der Seelenlehre überhaupt. - - 20

Zw. Abſchn. Von dem Erkenntnißvermögen und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele. - - 30

Dritter Abſchn. Abth. I. Von den mancherley Arten der Ideen, und ihrem Urſprunge. - - - 50

Abth. II. Von der Adſociation der Ideen. - - - - - 61

Ab-

Abth. III. Von der Sprache. - S. 72

Abth. IV. Von den Urtheilen und Sätzen. - - - 81

Abth. V. Syllogiſtik. - - 99

Zweytes Hauptſt. Erſt. Abſchn. Von der Wahrheit und der Erkenntniß derſelben überhaupt. - 117

Zweyt. Abſchn. Von den Quellen der Wahrheit und den Gründen der Zuverläßigkeit bey den verſchiedenen Arten der Erkenntniß. - 141

Dritt. Abſchn. Von den allgemeinen Quellen der Irrthümer. - 173

Dritt. Hauptſt. Erſt. Abſchn. Allgemeine Regeln zur Erforſchung der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums. - - - 185

Zw. Abſchn. Vom rechten Gebrauche der ſinnlichen Erkenntniß. - 191

Dritt. Abſchn. Regeln für die Meditation. - - - - 203

Viert. Abſchn. Von der Lectüre. - 216

Fünft.

Fünft. Abſchn. Von der Unterredung und der Lehrart. - - - S. 227

Geſchichte der Logik. - - 233

## Metaphyſik.

Vorbericht. - - - 243

Erſt. Hauptſt. Erſt. Abſchn. Entwickelung des allgemeinen Begriffes von einem Dinge. - - 247

Zw. Abſchn. Abth. I. Von der Cauſſalverbindung. - - - 280

Abth. II. Von der Verknüpfung nach Zeit und Raum. - - - 303

Abth. III. Von der Identität der Dinge. - - - - 311

Zw. Hauptſt. Erſt. Abſchn. Monadologie. - - - - 323

Zw. Abſchn. Metaphyſiſche Körperlehre. - - - - 339

Dritt. Abſchn. Pnevmatologie. - 349

Viert. Abſchn. Von dem vollkommenſten Weſen. - - - 384

Drit-

Dritt. Hauptſt. Kosmologie. - S. 405

Geſchichte der Metaphyſik. - 422

## Natürliche Theologie.

Vorerinnerung. - - - 433

Erſt. Hauptſt. Erſt. Abſchn. Von der Exiſtenz Gottes. - - 435

Zw. Abſchn. Weitere Entwickelung des Begriffes von Gott in Rückſicht auf die Gründe ſeiner Realität. - 447

Zw. Hauptſt. Von dem Verhältniſſe, in welchem Gott und die Geſchöpfe mit einander ſtehen. - - 463

Geſchichte der natürl. Theologie. - 480

# Vorbericht
von
# der Philoſophie
und den
## philoſophiſchen Wiſſenſchaften überhaupt.

## Fragmente über die N. D. Litt. III. Samml. S. 107.

Die Weltweisheit, die von eigenſinnigen Beſtimmungen anfängt, ſich hernach ſogleich hinter barbariſche Kunſtwörter verſteckt, um ihren vorangeſetzten Eigenſinn zu beweiſen, iſt nicht meine Muſe. Denn ſie verachtet den gemeinen Verſtand, deſſen Worte ſie verwirſt: ſie hat ſich aus der Sphäre des Lebens in die Sphäre der Katheder verſetzet. —— Aber die Weltweisheit iſt die Abgöttin meines Herzens, die zuerſt den ſinnlichen Verſtand leitet, ſich zu ſeiner Sprache herablässet, mit ihm gehet, und ihm endlich in der Sphäre der Vernunft mit allem Glanze der Deutlichkeit erſcheint und verſchwindet.

# Vorbericht

## von der Philoſophie und den philoſophiſchen Wiſſenſchaften überhaupt.

### Vorläufiger Begriff von der Philoſophie.

Wenn gleich jedwedes Nachdenken, wodurch eine Erkenntniß, was auch ihr nächſter Gegenſtand ſeyn mag, deutlich, zuſammenhängend und bis auf die erſten Gründe zurückgeführt wird, Philoſophiren heißen kann: ſo iſt es doch insbeſondere ein Theil der gelehrten Kenntniße, was unter dem Namen der Philoſophie itzt am eigentlichſten verſtanden wird. Und wie verſchieden auch die Seiten ſind, von welchen derſelbe von jeher angeſehen worden iſt, oder angeſehen werden kann; wie abſtechend auch ſelbſt die

Erklärungen der Philoſophen von ihrer Wiſſenſchaft dem erſten Anſchein nach ſeyn mögen: ſo iſt doch ſo viel außer Zweifel, daß es in der Philoſophie um die wichtigſten derjenigen Erkenntniße zu thun ſey, die durch den bloſſen Gebrauch der Vernunft herausgebracht werden können, um die Kenntniß der Natur und ihrer allgemeinen Wirkungsgeſetze (*).

(*) Daß einer hiebey weiter fortgehet, wo der andere ſtehen bleibt, daß dem einen wichtig ſcheint, was ein anderer für unnütz hält, iſt nicht zu verwundern. Daß es aber offenbar zeitverderbende und den Namen von Weisheit und Wiſſenſchaft nicht verdienende Wortkrämerey geben könne; hat die Erfahrung auſſer Zweiſel geſetzt.

## §. 2.

### Theile der Philoſophie.

Es iſt leicht zu vermuthen, daß in einem ſo weitläuftigen Gebiete als die Philoſophie vor ſich hat, in dem Umfange der natürlichen Begriffe des Menſchen, mancherley Abtheilungen gemacht, immer neue Gegenden ausgezeichnet, und mit beſondern Namen beleget werden können. Es iſt auch immer geſchehen; und alle, die Verbeſſerer der Philoſophie geworden ſind, oder doch dafür haben angeſehen ſeyn wollen, haben dieſe weitläuftige Wiſſenſchaft mit neuen Namen einiger beſondern Theile, oder wohl gar mit

mit neuen Namen für die ganze Philoſophie, bereichert. Und faſt jeder hat ſie auf eine andere Art vertheilet und geordnet. Diejenigen auch, die einerley Namen gebrauchen, ſind doch in der Bedeutung, die ſie ihnen geben, nicht einig. **Logik, Metaphyſik, Phyſik**, welche jetzo gemeiniglich als die **Hauptheile** der **theoretiſchen Philoſophie**, ſo wie **Recht der Natur, Moral** und **Politik**, als die **Haupttheile** der **praktiſchen Philoſophie** angeſehen werden, heiſſen nicht bey einem Philoſophen, was ſie bey einem andern heiſſen (*).

Auf den Gebrauch dieſer Namen kömmt wohl überhaupt am wenigſten an; wenn man nur überall das Nützliche zu finden, und geſchickt mit einander zu verbinden weiß.

(*) Wer Namen von vielerley Theilen der Philoſophie beyſammen finden will, ſ. A. G. BAUMGARTEN philoſophia generalis. Hal. 1770. Mehr reelles findet ſich in des VERULAMII Buche de augmentis ſcientiarum; und was die alten Eintheilungen anbetrifft, viel nützliches in Scheffers Buche de Philoſophia italica. *Witenb.* 1701.

## §. 3.

### Von der Ordnung, in welcher die Theile der Philoſophie nach einander zu erlernen ſind.

Auf die Ordnung, in welcher die Theile einer Wiſſenſchaft vorgetragen und erlernet wer-

den, kömmt ohne Zweifel viel an. Aber nicht allemal iſt die Ordnung, die der Sache überhaupt die angemeſſenſte wäre, auch bey beſondern Einrichtungen die bequemſte. Wenn man ohne an beſondere Einrichtungen gebunden zu ſeyn, jemanden die ganze Philoſophie zu lehren hätte: ſo wäre vielleicht keine Ordnung zuträglicher, als wenn man, unter Anleitung der Erfahrung, von den Betrachtungen über die menſchliche Seele, ihre verſchiedene Modificationen und Fähigkeiten anfienge, und, durch Ziehung der nächſten Folgerungen aus jedweder Erfahrung, den Grund zur Seelenlehre legte. Von dieſer gienge man zur ſichtbaren Welt fort, und ſammlete theils aus der natürlichen Geſchichte, theils durch künſtliche Verſuche allgemeine Bemerkungen von der Natur, den Beſchaffenheiten und Veränderungen der Körper. Nichts wäre natürlicher und leichter, als von dieſer Phyſik auf die Lehre von GOtt fortzugehen. Dieſe würde unvermerkt zur Lehre von unſern Pflichten führen. Und in dieſer fänden wir genugſame Bewegungsgründe, ſowol auf die Verbeſſerung unſeres Erkenntnißvermögens, als auf die Beſſerung unſeres Willens zu denken, wenn wir uns an die Mängel und Gebrechen erinnerten, die uns von einem ſowohl, als von dem andern, die Seelenlehre bekannt gemacht hat. Zu jener Abſicht bietet ſich uns dann die Logik an, und zu letzterem die

die **Moral.** Zween Theile der Philoſophie wären nun noch übrig, **Politik** und **Metaphyſik**; wovon jene ordentlich den Beſchluß der praktiſchen Philoſophie machet, und dieſe billig den Beſchluß der theoretiſchen Philoſophie machen ſollte. Wie die **Klugheitslehre** durch genauere Beſtimmung die Pflichten nach den Umſtänden, in welchen wir ſie auszuüben haben, nach den Schwierigkeiten, die ſich dabey anbieten können, Licht über die ganze übrige praktiſche Philoſophie verbreitet, aber doch die andern Theile derſelben vorausſetzet; ſo ſetzet, meines Erachtens, die **Metaphyſik** die Phyſik, die eigentlich **ſogenannte Phyſik**, oder die Lehre von den Körpern ſowohl, als die **phyſiſche Pnevmatologie**, oder Geiſterlehre, voraus; wenn ſie durch weitere Auflöſung der Begriffe über jene Theile Licht verbreiten, wenn nicht in ihr ſelber alles dunkel ſeyn, und bey der Verknüpfung der aufgelöſeten Begriffe ſie ſich nicht in die Welt der Chimären verlieren ſoll.

(*) Jede Methode hat ihre Vortheile, aber auch ihre eigene Unbequemlichkeiten. Man kann die gewöhnlichen Namen beybehalten, den Inhalt aber, die Materialien, ſo vertheilen, daß die Ordnung dadurch verbeſſert wird. Ich glaube dadurch, daß ich die Logik mit empiriſcher Pſychologie anfange, und überhaupt viel von letzterer in die Logik bringe, den meiſten Schwierigkeiten dergeſtalten abgeholfen zu haben, daß ich auf die Logik ohne Bedenken die Metaphyſik folgen laſſen darf:

darf: zumal, da die mündliche Erläuterung hinzukömmt. Die gemeine Erkenntniß klärt gar vieles auf, wenn man ſie recht anzuwenden weiß. Man vergleiche hierbey Riedels Theorie der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften, in der Einleit. S. 8. f. und Alex. Gerards Gedanken von der Ordnung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Riga 1770. 8. Wegen der Methode der alten Philoſophen kann man ſich abermals bey Scheffer Raths erholen Kap. IX. X.

## §. 4.

### Soll man Philoſophie lernen?

Iſt es aber wohl überhaupt der Mühe werth, iſt es auch nur rathſam, Philoſophie zu lernen; wenn faſt alle Irrthümer, womit die Welt von je her überſchwemmet worden iſt, aus der Philoſophie ihren Urſprung genommen haben; wenn nichts ſo Unbeſonnenes und Thörigtes erdacht werden kann, das nicht von einem Philoſophen einmal wäre behauptet worden (*); wenn die berühmteſten Philoſophen in den Augen vernünftiger Leute oft nur Schwätzer und Träumer ſind; wenn die Syſteme einander wie die Moden verdrängen; wenn wenigſtens, wie Bayle (**) ſelbſt eingeſtehet, die Philoſophie, wie ein verzehrendes Pulver iſt, welches das faule Fleiſch ausrottet, ſo lange eines da iſt, hernach aber das geſunde Fleiſch, Mark und Knochen anfrißt?

Wenn

Wenn man dieſem Tadel auch noch ſo viel Gewicht gibt, und wenn man ihn auch in Anſehung gewiſſer Philoſophen und ihrer Lehren noch ſo ſehr rechtfertigen kann; ſo bleibt doch noch immer richtig, daß man die Philoſophie überhaupt nicht verwerfen könne, ohne zugleich den Gebrauch der menſchlichen Vernunft zu verdammen. Und wenn man nur unparteyiſch nach der Erfahrung urtheilen will: ſo wird man wenigſtens eben ſo vieles zum Lobe der Philoſophie aufbringen können, als man zu ihrem Tadel aufgebracht hat, und die Lobrede des Cicero (***) auf dieſelbe noch leichter, als ſeine Stachelreden wider die Philoſophen, rechtfertigen können.

(*) Cic. de diuinat. lib. II. 58.

(**) v. Diction. art. *Acoſta* rem. G.

(***) Tuſc. Qu. V. 2. Wenn man mehrere nachdrückliche Lobſprüche auf die Philoſophie leſen will: ſo ſehe man den *Seneca* ep. 90. *Antonin.* II. §. 15. *Timaeus Locrus* cap. 6.

## §. 5.

### Skepticismus und Dogmatismus.

Wahr iſt es unterdeſſen, daß nichts ſo ſehr kann gemißbrauchet werden, als halbe Einſichten in die Philoſophie, oder, welches eben ſo viel iſt, zu weit getriebene Speculationen mit

Eigendünkel verknüpfet, und in dem Dienſte der Leidenſchaften. Es heiſſt auch hier:

*Eſt modus in rebus, ſunt certi denique fines,*
*Quos ultra citraque nequit conſiſtere rectum.*

Man kann hieraus die rechte Art zu philoſophiren beſtimmen, und urtheilen, bey welcher man am meiſten Gefahr läuft, in Irrthümer und ſchädliche Meynungen zu gerathen. Gewiß nicht bey derjenigen Philoſophie, bey welcher man von nichts ſo bald und ſo nachdrücklich überzeuget wird, als von der Unvollkommenheit und den engen Schranken unſerer natürlichen Erkenntniß; bey welcher man nicht alles, worauf man nur verfallen mag, zu erklären und zu beweiſen unternimmt, und was man nicht aus einem Syſtem zu erklären vermag, gar läugnet oder verwirft; ſondern bey der man lieber ſeine Unwiſſenheit zu geſtehen, als unvorſichtig zu urtheilen gewöhnt wird: bey welcher endlich das fleißige Studium der Geſchichte die unausbleibliche Folge nach ſich ziehet, daß man beſcheiden in ſeinen Meynungen und ſchüchtern in ſeinen Behauptungen, und zu williger Annehmung einer höhern Offenbahrung geneigt gemachet wird. Eine Art von Philoſophie, die unterdeſſen von der ſophiſtiſchen Zweifelſucht weit entfernet iſt.

§. 6.

## §. 6.

### Vom Philoſophiſchen Genie.

Man kann auch aus dem vorigen abnehmen, was für Gemüthseigenſchaften dem Philoſophen zu wünſchen ſind, und was für Talente erfordert werden, um in philoſophiſchen Kenntniſſen es weit zu bringen.

Leute, in denen die Liebe zur Wahrheit nicht über alles gehet, und bey denen die Nothwendigkeit des tugendhaften Lebens nicht die gewiſſeſte und heiligſte der Wahrheiten iſt; Leute, die die Wahrheit alsdenn erſt annehmen, wenn ſie ihren Neigungen gemäs erſcheint, hingegen die Augen von ihr abwenden, wenn ſie dieſen zuwider iſt; Leute, die ein anhaltendes Forſchen allzubald ermüdet, die lieber nachſagen, als nachdenken, die flüchtig über alles hinzuſehen, nur einſeitig zu urtheilen ſchon zu ſehr gewohnt ſind; Leute, bey denen eine unbezäumte Einbildungskraft die Gegenſtände willkührlich verändert; dergleichen Leute ſind zur Philoſophie nicht geſchickt.

Wer hingegen durch die Begierde die Wahrheit völlig und unverſtellt zu erkennen beſeelt, alles, was ſeiner Seele vorkömmt, aufzuklären bemüht iſt; wer die Gründe der Meynungen und der Handlungen zu erforſchen aufgelegt iſt, und nicht aufhöret nachzudenken, ſo lange noch

etwas

etwas dunkel, und zu fernerer Ergründung Hofnung iſt; wer das Aehnliche der einzelnen Beobachtungen genau zu faſſen und zu verbinden, das Verwickelte aufzulöſen, und nach dem Zuſammenhange, in welchem alles ſich am beſten aufkläret, zu ordnen weiß; wer endlich gewöhnt iſt, nie mehr zu behaupten, als er nach den Regeln des vernünftigen Denkens behaupten, für gewiß oder wahrſcheinlich halten muß: der wird den Namen eines philoſophiſchen Kopfes verdienen, und wenn die Umſtände ihm günſtig ſind, ſolchen auch durch gründliche Einſichten in den Urſprung und Zuſammenhang der Dinge beweiſen (*).

(*) S. *Gaſſendi* Opp. tom. I. p. 10. ſeq.

## §. 7.

### Von der Verbindung der Philoſophie mit den ſchönen Wiſſenſchaften.

Wenn nicht nur beym Vortrage ſeiner Gedanken, ſondern beym Denken ſelbſt, auf die Einkleidung der Gedanken gar ſehr vieles ankömmt; wenn die ſchönen Wiſſenſchaften uns mit den intereſſanteſten Gegenſtänden, und mit den ſchönſten Denkmaalen des menſchlichen Verſtandes, bekannt machen: wer wird zweifeln können, daß nicht die ſchönen Wiſſenſchaften in einer natürlichen Verbindung mit der Philoſophie ſtehen, und daß ſie ohne Nachtheil

für

für dieſelbe, nicht vernachläßiget werden können? Durch ſie verlieret die ernſthafte Muſe ihre finſtere Mine, und nimmt die gefällige Geſtalt an, in welcher es ihr erſt gelingt, die Menſchen zu unterrichten und zu beſſern. Sie können dem Geſchmacke des Philoſophen eine tägliche Arzeney ſeyn, daß er ſich nicht zu ſehr in Spinnengewebe leerer Worte verliebt, nicht, indem er metaphyſiſch Welten ſchaffet, diejenige darüber vergißt, in welcher er lebt. Glückliche Zeiten für die Philoſophie waren es auch immer, wenn die Grazien der Wiſſenſchaft nach Verdienſt geſchätzet wurden.

Nie ſoll jedoch der Philoſoph begehen, was ſeiner Hauptabſicht zuwider iſt; nie die Wahrheit über dem allzugeſuchten Putze und Schimmer des Schönen vernachläßigen!

(*) Beſonders muß die Philoſophie ſich von der Geſchichte gleichſam nähren.

## §. 8.

### Wann iſt es Zeit Philoſophie zu ſtudiren?

Die Philoſophie hat dieſes mit andern Wiſſenſchaften gemein, daß ſie nicht anders, als nach und nach und ſtufenweiſe bey denen, die ſie erlernen wollen, zu einer gewiſſen Vollkommenheit gebracht werden kann. Aber mehr als andere Wiſſenſchaften ſetzet ſie nothwendig vieles voraus, wenn ſie nach ihrem ganzen Umfange,

und

und mit gehöriger Einſicht, ſtudieret werden ſoll. Denn dieß iſt eigentlich das Geſchäfte der Philoſophie, aus dem allgemeinen Stoffe der menſchlichen Kenntniſſe ein Ganzes zu machen, in welchem Licht und Ordnung herrſchet, und da, wo andre Wiſſenſchaften bey gewiſſen Vorſchriften ſtehen bleiben, bis auf die erſten Gründe derſelben einzudringen. Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß derjenige, der eine noch gar geringe und wenig ausgebreitete hiſtoriſche Kenntniß hat, und wer ſich im Denken noch wenig geübt hat, in der Philoſophie nicht weit kommen werde; höchſtens nur eine hiſtoriſche Kenntniß derſelben ſich erwerben könne. Kann man es alſo billigen, wenn man Knaben zu Philoſophen machen will; welches öfters den Erfolg hat, daß weder Philoſophie, noch irgend etwas, von ihnen gründlich erlernet wird? Man gewöhne ſie zum Nachdenken bey einzelnen Fällen. Aber die abſtracten Regeln vom Denken, und die allgemeinſten Begriffe und Grundſätze, ſind nicht für ſie.

Logik

# Logik
oder
# Vernunftlehre.

Lambert N. O. I. §. 620.

Die Harmonie in einem Concerte wird von einem geübten Tonkünſtler viel vollſtändiger empfunden, als von Ungeübten — die Harmonie in einem Concerte iſt ein ſehr ſchwacher Schattenriß von der Harmonie in den Wahrheiten — Gute Muſter geben der Seele die Grundlage zur Empfindung dieſer Harmonie, die Vernunftlehre entwickelt und benennt ihre Theile, und je netter man ſich dieſe vorſtellen lernt, deſto fertiger wird man auch in der Uebung, die Harmonie der Wahrheiten zu empfinden.

# Logik.

## Kurzer Vorbericht.
## Von der Logik überhaupt.

### §. 1.
### Allgemeine Abſicht und Nutzen der Logik.

Es geht der Logik, wie der Philoſophie überhaupt, und wie jeder andern Wiſſenſchaft, daß einige ſie zu ſehr erheben, andere ihren Werth zu weit herabſetzen. Die Logik ſoll recht denken lehren. Und die Geſchicklichkeit recht zu denken, ſeine Erkenntnißfähigkeiten ſo zu gebrauchen, daß man richtige, deutliche und erweiterte Einſichten dadurch erhält, kann wohl nicht für eine Kleinigkeit angeſehen werden. Wenn alſo die Logik etwas dazu beyträgt; ſo iſt ſie ohne Zweifel eine nützliche Wiſſenſchaft — Aber man denkt auch wohl ohne Logiſchen Unterricht. Und beweiſen nicht oft Menſchen, die von der Logik nie etwas gehöret haben, mehr geſunde Vernunft, und einen richtigern Verſtand,

als andere, die bey der Wiſſenſchaft vom Denken grau geworden ſind? — Man müßte ſehr unbillig ſeyn, wenn man aus dieſem Grunde behaupten wollte, daß die Logik zur Beſſerung der menſchlichen Erkenntniß nichts nütze. Und überhaupt müßte man weder die Natur des menſchlichen Denkens kennen, noch wiſſen, wie ſehr durch geſchickten Unterricht, und durch Uebung nach deutlich erkannten Regeln, natürliche Fähigkeiten verbeſſert und erhoben werden können, wenn man an dem Nutzen der Logik zweifeln wollte.

## §. 2.

### Beſtimmtere Abſicht und Innhalt der Logik.

Diejenigen, welche dieſe Wiſſenſchaft bisher bearbeitet haben, ob ſie gleich in der Hauptſache einerley Begriff von ihrer Natur und Abſicht hegen, und darinn einig ſind, daß die Logik ein **Organon** für die übrige Philoſophie ſeyn müſſe, gehen doch in der genauern Beſtimmung dieſer Abſicht verſchiedentlich von einander ab. Zwo Hauptclaſſen der Logiker unterſcheiden ſich dadurch, daß einige die Logik mehr als eine **Erfindungskunſt**, andere aber mehr als eine **Heilungskunſt** für den Verſtand betrachten. Jene bemühen ſich, viele allgemeine Formeln herauszubringen, wie Ideen auf eine ſolche Art verknüpfet werden können, daß ſich

Wahr-

Wahrheit dabey findet. Nach ihrem Begriffe ſoll die Logik das für die ganze Philoſophie ſeyn, was die reine Mathematik für die angewandte iſt. Dieſe andern aber, die die Logik als eine Heilungskunſt für den Verſtand behandeln, ſind hauptſächlich bemüht, die mancherley Quellen der Irrthümer zu entdecken; und davor zu verwahren durch nützliche Regeln, die die Seele im vorkommenden Falle erinnern und warnen können. Sie glauben, mit dem Erfinden gäbe es ſich ſchon ſelbſt, wenn Genie und glückliche Umſtände zuſammen kommen; auf die Vermeidung der Irrthümer aber käme allemal das meiſte an, und die allgemeinen Formeln der Erfindung wären bey den ſo ſehr beſtimmten Begriffen der Philoſophie nicht ſo, wie in der Mathematik, zu gebrauchen. Ohne jener Art der Logik ihren Werth zu benehmen; iſt doch wohl offenbar, daß dasjenige, worauf man bey dieſer andern ſieht, das unentbehrlichſte iſt, und daß ohne dieſes auch jenes nicht viel helfen kann.

Aber man mag die Abſicht der Logik auf dieſe oder jene Art auszuführen ſuchen: ſo werden drey Stücke nothwendig abzuhandeln ſeyn. Es muß vom **Denken** überhaupt, oder von den verſchiedenen Erkenntnißfähigkeiten und ihren Verrichtungen gehandelt, es muß der Begriff von **Wahrheit** entwickelt, und die Natur des **Irrthums** unterſuchet werden. Alsdann kann

erſt das Praktiſche der Logik, der Unterricht, folgen, wie man recht denken, Wahrheit erkennen, und Irrthümer vermeiden ſolle.

# Erſtes Hauptſtück.

## Von dem Erkenntniß-Vermögen und den dahin gehörigen Verrichtungen der Seele.

# Erſter Abſchnitt.

## Von der Seelenlehre überhaupt.

* * * * * * * * *

### §. 3.

**Beſchaffenheit der Erkenntniß, die der Menſch von ſeiner Seele hat. Abſicht dieſes Abſchnittes.**

Ob es gleich Philoſophen gegeben hat, die da behaupteten, daß es leichter ſey, von der Seele, als vom Körper eine gründliche Kenntniß ſich zu verſchaffen (*): ſo gibt es doch weit mehrere, die beſonders in der Seelenlehre über Unwiſſenheit klagen, und es für ſehr wenig halten,

ten, was wir mit Gewißheit von unſerer Seele wiſſen. Und wenn es beym erſten Anblicke befremdet, daß die Seele ſich ſelbſt nicht kennen ſollte; ſo kömmt man doch auch beym weitern Nachdenken gar bald auf die Gründe, die bey dieſem Theile der menſchlichen Erkenntniß beſondere Schwierigkeiten veranlaſſen. Eben dieß, daß die Seele ſich ſelbſt erkennen, der Beobachter und der Gegenſtand der Beobachtung zugleich ſeyn ſoll, ſcheinet ſchon eine Urſache dieſer Schwierigkeiten zu ſeyn.

Wenn es denn nur wenig iſt, was wir mit Gewißheit von unſerer Seele wiſſen, oder mit Grunde vermuthen können; ſo muß uns dieſes wenige, da es doch den beſſern Theil von uns betrifft, nur deſto wichtiger ſeyn.

Die Philoſophie beſchäftiget ſich nicht blos in einem ihrer Theile mit der Seele. Hier iſt meine Abſicht, vermittelſt ſolcher Erfahrungen, die jeder Menſch hat, oder gar bald ſich verſchaffen kann, denjenigen **Grund** zur Seelenlehre zu legen, auf welchen die ſpeciellern Betrachtungen der **Logik** gebaut, und wodurch die ſubtilern Unterſuchungen der **Metaphyſik** vorbereitet werden können; von welchen letztern eben auch in der Logik eine **vorläufige hiſtoriſche Erkenntniß** hier und da unentbehrlich ſeyn kann.

(*) S. *Cartes*, Meditatt. de philoſ. prima, med. II.

## §. 4.
### Grundbegriff von der Seele, nebſt vorläufiger Anzeigung einiger ſtrittigen Punkte.

Es iſt nichts ungewöhnliches, daß von denenjenigen Namen, die am häufigſten ausgeſprochen werden, die Menſchen dennoch keine deutliche und übereinſtimmende Begriffe haben. Eben dieß bemerket man gar bald in Anſehung des Namens der Seele. Und in dieſem Unterſchiede der Grundbegriffe liegt ſchon der Grund der meiſten Streitigkeiten, die in Anſehung der Seele entſtanden ſind.

Jedermann weiß unterdeſſen, daß hauptſächlich in Rückſicht auf das **Denken** und **Wollen** dem Menſchen eine Seele zugeſchrieben wird. Aber es iſt darüber geſtritten worden, ob das Vermögen zu denken und zu wollen einem beſondern Theile des Menſchen zugeeignet werden müßte; oder ob es eine durch den ganzen Körper verbreitete, und von ihm unzertrennliche Kraft ſey, von welcher Denken und Wollen herkäme a). Es hat auch viele gegeben, die nicht eine, ſondern mehrere Seelen in dem Menſchen annahmen, wegen der vielerley ſehr unterſchiedenen Arten der Erkenntniß und des Wollens b).

So viel iſt ausgemacht, daß der Begriff vom Menſchen in dem gewöhnlichen Begriffe vom menſchlichen Körper nicht ganz ſich findet. Und daß das **Bewuſtſeyn** von uns ſelbſt, und den

Din-

Dingen auſſer uns, die vereinigte Erkenntniß von den mancherley Theilen unſers Körpers und ihren Veränderungen, von dem, was wir ehemals empfunden haben, und was wir jetzt empfinden, das Bewuſtſeyn der Luſt und der Unluſt, die Ueberlegung, Vergleichung und das Urtheil, die Verabſcheuung und die Begierde, und was wir ſonſt zum Denken und Wollen rechnen — daß dieſes alles weder dem ganzen Körper, noch den einzelnen bekannten Theilen deſſelben zugeſchrieben werden könne, wird wohl niemand in Abrede ſeyn, der die Worte verſteht, und auf ſeine innere Empfindung dabey Acht hat.

Wenn wir alſo unter der Seele denjenigen Theil von uns verſtehen: **in welchem** wir uns unſerer und anderer Dinge auſſer uns, des Gegenwärtigen und des Vergangenen, der Luſt und der Unluſt bewußt ſind; ſo wird ſchwerlich jemand die Exiſtenz der Seele in Zweifel ziehen, oder daß der nemliche Menſch mehr als eine Seele hätte, wahrſcheinlich machen können.

Aber ob die Seele ein körperliches aus trennbaren Theilen beſtehendes Weſen, oder von einer ganz andern, einfachern, Natur; ob alle Aeuſerungen derſelben aus einer und der nemlichen Quelle, oder aus verſchiedenen Grundkräften, entſpringen; endlich, ob die Seele blos der Sitz des Bewuſtſeyns, oder auch der Ideen,

ob ſie blos gewahr nehme, oder ſelbſt vorſtelle, in ſich ſelbſt die Ideen enthalte c) — dieß ſind Fragen, die mehrerer Unterſuchung bedürfen, und hier nur angezeigt werden, um Aufmerkſamkeit zu erwecken, daß man nicht bey den erſten Unterſuchungen über die Seele zu leicht ſich berede, etwas ausgemacht zu machen, was es noch nicht iſt.

a) S. *Cicero* Tuſc. quaeſt. I. 10.

b) Unter andern auch Ridiger de *ſenſu veri et falſi* diſſ. prooem. §. 8. ſeqq.

c) Es ſchien mir nöthig, dieſen Punkt hier ſchon nicht unbemerkt zu laſſen, weil bey ihm die pſychologiſchen Syſteme ſich zu unterſcheiden hauptſächlich anfangen, und das Licht, das hierbey aufgeht, vieles aufklärt. Es iſt gewiß, daß nach dem gemeinen Begriffe die Seele nicht blos das Subject des Bewußtſeyns, ſondern auch der Sitz der Ideen und des ganzen Gedankenſyſtems iſt. Aber beweiſet man auch wohl alsdenn nach dieſem Begriffe die Einfachheit der Seele? — Es iſt mir hier nur darum zu thun, daß man aufmerkſam auf die Worte wird, und Mißverſtändniſſen zu begegnen, bey Zeiten ſich befleißigen lernt. Man findet dieſen Punkt gut erläutert in *Search's* Light of Nature tom. I. p. 204. ſeq.; desgleichen in *Bonnet* Eſſay analytique ſur les Facultates de l'ame und in dem *Eſſay de Pſychologie*. Lond. 1755. 8; (Deutſch 1773.) als welche Schriftſteller auf dieſem geſchmeidigen Begriff von der Seele vorzüglich bauen.

§. 5.

## §. 5.

### Von der Vereinigung der Seele und des Körpers, und der Harmonie zwiſchen ihren beyderſeitigen Veränderungen.

Ob wir alſo gleich Urſache haben, die Seele und den Körprr als verſchiedene Theile des Menſchen zu unterſcheiden: ſo wiſſen wir doch, vermöge der täglichen Erfahrung, daß beyde auf das genaueſte mit einander vereiniget ſind, und daß ihre Veränderungen in einem ſolchen Verhältniſſe mit einander ſtehen, daß ſie wechſelsweiſe aus einander zu entſpringen, einander zu verurſachen ſcheinen.

Gewiſſe Vorſtellungen entſtehen in der Seele immer nur alsdenn, wenn in bekannten Theilen des Körpers gewiſſe Veränderungen ſich ereignen; Luſt oder Unluſt iſt mit gewiſſen Zuſtänden des Körpers ordentlich verknüpft. Ja die Munterkeit und ganze Kraft der Seele ſcheinet von der Beſchaffenheit des Körpers abhängig zu ſeyn, und von den Dingen, die einen Einfluß auf den Körper haben.

Hingegen erfolgen auch vielerley Veränderungen des Körpers allemal nur bey gewiſſen Vorſtellungen oder Begierden der Seele. Die Seele will es, und der Körper bewegt ſich; ſie will es, und der Körper ruht. Ihr Vergnü-

gnügen und Mißvergnügen, Begierden und Verabſcheuungen offenbaren ſich in demſelben: er wird beym Denken ermüdet und entkräftet (*).

Ob es nun gleich ſcheinet, daß bey dieſem Verhältniſſe der wechſelsweiſen Veränderungen der Seele und des Körpers gar nicht daran zu zweifeln, daß nicht die Seele in den Körper, und der Körper in die Seele wirke: ſo hält man dieß doch für einen der ſtrittigſten Punkte in der Pſychologie, und nach einiger Meynung kömmt dieſe Uebereinſtimmung keineswegs von einer wechſelsweiſen Einwirkung der Seele und des Körpers in einander her.

(*) D. Ernſt Plattners Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe. Leipz. 1772.

## §. 6.

### Von der Thätigkeit der Seele. Beſtimmtere Begriffe vom Verſtand und Willen.

Man vermuthet leicht, daß aus dem Unterſchiede der Grundbegriffe, und der bereits angemerkten Meynungen, mancherley andere Unterſchiede in den Lehrgebäuden von der menſchlichen Seele entſpringen müſſen.

Ein ſolcher Unterſchied offenbahret ſich auch, wenn von der Kraft der Seele die Rede iſt. Einige ſehen in der Seele nichts als Thätigkeit; andern iſt ſie ein blos leidendes Weſen. Und wenn man auch darüber einig iſt, daß die Seele

Thä-

Thätigkeit beſitzet: ſo entſtehet doch bald wieder ein Streit über die Frage, worinne dieſe Thätigkeit zu ſetzen; ob ſie in dem **Verſtande** oder in dem **Willen** geſucht werden müſſe? Da kömmt es denn zuvörderſt hauptſächlich auf die Erklärung der Worte an. Diejenigen, die unter dem Verſtande das Vermögen zu **Denken** verſtehen, den Grund aller der Verrichtungen, die unſer Denken ausmachen, unſere Begriffe und Urtheile hervor bringen, können nicht einräumen, daß der Verſtand eine bloſſe **Fähigkeit zu leiden** ſeyn ſollte. Und wenn ſie denn auch gleich nicht den Verſtand oder die **Denkkraft** zur einzigen Kraft, und zur Quelle alles deſſen was in der Seele vorgeht, machen: ſo ſtellen ſie ſich doch denſelben als eine eigentliche **Kraft**, eine Quelle von Thätigkeiten, ein Beſtreben zu wirken vor. Hingegen werden nun dieſe von andern beſchuldiget, daß ſie aus Mangel einer genauen Unterſcheidung, einer Kraft zuſchreiben, was eine Folge von vielerley Kräften oder **Principien** iſt. Der Verſtand, ſagen dieſe, oder, das **Vermögen, gewahr zu nehmen**, iſt keine eigentliche Kraft, keine Quelle von Thätigkeiten. Die thätige Kraft der Seele iſt im **Willen**, oder in dem Vermögen zu Folge der Erkenntniß, der Ideen und Empfindungen, wirkſam zu werden, und gewiſſe entſprechende Veränderungen hervor zu bringen (*).

Man

Man kann hieraus ſchon ziemlichermaßen abnehmen, was es mit dieſem Unterſchiede der pſychologiſchen Lehrbücher für eine Bewandniß habe, welcher dennoch weit ſich erſtreckende Folgen verurſachet.

Wenn aber Verſtand und Wille nach dieſer letztern Art erklärt werden, ſo muß man noch ein drittes Principium, oder mehrere derſelben irgendwo annehmen, um die Frage zu beantworten, woher es kömmt, daß einiges **angenehm iſt, gefällt**, etwas anderes **unangenehm, misfällig iſt.**

(*) Man vergleiche *Locke* B II. chap. XXI. §. 5. *Search.* tom. I. in den erſten Kapiteln; und *Hollmann* Ethices prim. lin. §. 7. ſeq.

## §. 7.

### Von der Willkühr und Freyheit.

Obgleich, wie aus den vorhergehenden Bemerkungen ſchon erhellet, eine völlige **Unabhängigkeit** und **Freyheit** der menſchlichen Seele keinesweges kann zugeſchrieben werden: ſo beſitzt ſie doch ein gewiſſes Vermögen, nach Wohlgefallen und Gutbefinden ihre Kräfte zu gebrauchen, welches die **Willkühr** genennt wird. Vermöge deſſen öffnen wir unſere Sinnen und verſchlieſſen ſie, nahen uns zu den Gegenſtänden und entfernen uns von ihnen, rich-

ten unſere Aufmerkſamkeit von einem auf das andere, je nachdem es uns gefällt. Der Wille aber, die Begierden und Entſchlieſſungen, hängen, vermöge der Erfahrung, von der Erkenntniß, den Empfindungen, Phantaſien und Gedanken, wenigſtens auf eine gewiſſe Weiſe ab. Und alſo iſt die Willkühr wenigſtens nicht völlig der letzte Grund der beſtimmten Thätigkeiten der menſchlichen Seele. Unterdeſſen wenn eine nach vernünftigen Vorſtellungen ſich beſtimmende Willkühr Freyheit heiſſet; ſo iſt auch dieſe Eigenſchaft in der menſchlichen Seele leicht zu erkennen. Und ſie iſt allerdings von groſſer Wichtigkeit.

Zwey-

# Zweyter Abſchnitt.

## Von dem Erkenntnißvermögen, und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele.

### §. 8.

#### Vorerinnerung.

Was diß heiſſe, ſich eine Sache vorſtellen, eine Sache erkennen, etwas denken; was Vorſtellungen, Gedanken, Begriffe, Ideen heiſſen, muß ein jeder von ſich ſelbſt wiſſen. Man kann hier weiter nicht erklären, als daß man, wenn etwa ein Wort jemanden nicht verſtändlich genug ſeyn ſollte, ein anderes ihm verſtändliches wählet, um durch die bekannten Namen an Sachen zu erinnern, die man aus eigenen Empfindungen kennen muß. Wohl aber kann man durch geſuchte künſtliche Definitionen die Begriffe verwirren, und zu Streitigkeiten Anlaß geben, deren man hätte überhoben ſeyn können.

### §. 9.

#### Von der Empfindung und den Sinnen.

Unter den mancherley Erkenntnißarten, die der menſchlichen Seele zu Theile werden, bemer-

merken wir zuförderſt die **Empfindung.** Dieſer Name würde keine weitere Erklärung nöthig haben, wenn er nicht vieldeutig wäre. **Empfinden** heißt manchmal überhaupt ſo viel, als **gewahr nehmen**; öfters wird die Empfindung oder das **Gefühl** der deutlichen Einſicht entgegengeſetzt; am meiſten aber der Vorſtellung abweſender Gegenſtände; in welchem Falle denn empfinden ſo viel heißt, als, **gegenwärtige Dinge erkennen.** In dieſer Bedeutung wird das Wort genommen, wenn von der **äuſſerlichen Empfindung**, und dem äuſſern **Sinne** die Rede iſt. Zu dieſer Art der Erkenntniß befinden ſich im menſchlichen Körper beſondere **Werkzeuge (Organen)**, wovon ein jedes eine eigene Art der ſinnlichen Erkenntniß, oder einen eigenen **Sinn** gründet. Bey den **fünf gemeinen Sinnen** laſſen es hier nicht alle bewenden.

Was unter dem **innern Sinn** und den **innern Empfindungen** zu verſtehen ſey; kann man theils daraus abnehmen, daß dieſe Erkenntnißart ſowohl der äuſſern Empfindung, als auch der ſogenannten höhern, auf Räſonnement und allgemeine Begriffe ſich gründenden, Erkenntniß, und der ihr eigenen Deutlichkeit, entgegengeſetzt wird; theils aus den beſondern Arten der innern Empfindung, und der darauf ſich beziehenden Fähigkeiten des innern Sinns. Die-

Dieſes ſind nemlich, auſſer dem **Selbſtgefühle**, das **Gefühl des Wahren**, des **Schönen** und des **Moraliſchguten**.

Unter dem **Selbſtgefühle** verſteht man die unmittelbare Gewahrnehmung ſeiner Exiſtenz, ſeiner innerſten Zuſtände und Eigenſchaften. Vermöge dieſes Selbſtgefühls liegt in jedweder Empfindung oder Vorſtellung, die wir bekommen, zugleich das Bewußtſeyn, daß wir dieſe Empfindung oder Vorſtellung haben. Aus demſelben entſteht der durch die Abſonderung deutlich gewordene Gedanke von unſerer **Perſon** (unſerm Ich) (*). Unter dem **Gefühle des Wahren** (Senſus veri, Senſus communis, Common ſenſe) verſteht man das Vermögen, Wahrheit oder Unwahrheit, unmittelbar ohne Räſonnement, und daher auch oft nur undeutlich wahrzunehmen; unter dem **Gefühl des Schönen**, (idealiſchen Schönen, Idealiſchangenehmen) die (in Vorſtellungen liegende) Schönheit; und unter dem **moraliſchen Gefühle**, das **Schändliche**, **Löbliche**, was **recht**, was **unrecht** iſt, alſo unmittelbar zu bemerken. Aus der Entwickelung dieſer beſondern Begriffe ergäbe ſich demnach die allgemeine Erklärung vom innern Sinn, daß er das Vermögen der Seele, ihren Zuſtand, und die Verhältniſſe ihrer Vorſtellungen unmittelbar gewahr zu nehmen.

Alles

Alles was von der Natur unſerer Empfindungen merkwürdiges beobachtet, und zur Erklärung deſſelben ausgedacht worden iſt, erfordert nicht nur mehrere Kapitel in der Logik; ſondern führet auch in verſchiedene andere Wiſſenſchaften. Hier merken wir nur zur weiteren Aufklärung der Begriffe einſtweilen folgendes an.

1) Bey der Empfindung müſſen viererley Dinge von einander unterſchieden werden; a) das Object, ſo unmittelbar oder mittelbarer Weiſe auf unſer Empfindungswerkzeug wirket; b) das Organ in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande; c) die Gewahrnehmung dieſes Zuſtandes des Organs, oder die Fortpflanzung des äuſſerlichen Eindruckes bis ins Innerſte; d) die Idee, die nunmehr von der Sache in der Seele entſteht. Aber ſelten unterſcheiden wir dieſe Stücke von einander beym wirklichen Gebrauche unſerer Empfindungen.

2) Unterdeſſen hängt die Idee, die bey der Empfindung entſteht, von dem allen ab; von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, dem Zuſtande der Organen, der Beſchaffenheit der Mittelurſachen, der Aufmerkſamkeit und dem ganzen Zuſtande der Seele.

3) Daß die durch die äuſſerlichen Gegenſtände in den Organen hervorgebrachten Veränderungen eine Zeitlang dauern, erhellet aus der Erfahrung auf verſchiedene Weiſe.

4) Die Sinnen laſſen ſich durch die Uebung ſchärfen.

*) Geſchichte des Selbſtgefühls. Würzburg 1773. 8.

§. 10.

Von der Einbildungskraft.

Wir haben ein Vermögen, auch wann die Dinge ſelbſt nicht vorhanden ſind, die Bilder der Dinge, oder das, was wir einmal bey ihrer Gegenwart empfunden haben, uns vorzuſtellen. Dieſes Vermögen heiſſet **Einbildungskraft, Phantaſie, Imagination.**

Von der Einbildungskraft merken wir hier folgendes an.

1) Nicht alle Empfindungen laſſen ſich, vermittelſt der Einbildungskraft, gleich lebhaft erneuern. Hauptſächlich ſind die Empfindungen des Auges geſchickt dazu.

2) Der Zuſtand der Einbildungskraft hängt vom Körper ab.

3) Die **Einbildungen, Phantaſien,** erfolgen bisweilen auf oder mit unſerem Willen, oft auch ohne, und bisweilen wider unſern Willen.

4. Ordentlicher Weiſe ſind die Bilder der Phantaſie ſchwächere und unvollkommenere Vorſtellungen, als die Empfindung bey der Gegenwart der Dinge ſelbſt. Ordentlicher Weiſe, und wenn wir wachen, wiſſen wir auch gar wohl den Unterſchied zwiſchen einer Phantaſie und zwiſchen der Vorſtellung einer wirklich vorhandenen Sache. Aber im Traume geſchiehet es, und auch wachend, bey einem auſſerordentlichen Zuſtande, kann es geſchehen, daß uns das **Phantasma** als eine wirklich vorhandene Sache vorkommt, die **ideale Gegenwart** wie die **reelle** auf uns wirket; welcher Zuſtand **Verblendung, Illuſion, Täuſchung der Phantaſie**, genennet wird *).

5) Aus allem zuſammen entſteht die Vermuthung, daß die Phantasmata ſich auf gewiſſe durch die Empfindung in den innern Organen erzeugte Modificationen gründen. Dieſe verſteht man unter dem Namen der **materiellen Ideen** (**).

6) Auch die Einbildungskraft kann durch Uebung zu einer gröſſern Vollkommenheit gebracht werden.

*) S. *Bonnet* Eſſay analyt. ch. XXIII. §. *676*. *Muratori* della forza della fantaſia umana, ediz. ſ. 1772. Unzers Phyſiologie der eigentlichen thiemiſchen Natur. §. 148. f.

(**) Cf. *Ariſtoteles* de Memoria cap. I. *Bonnet* §. 55.

## §. 11.

### Von der ſinnlichen Abſtraction und dem Dichtungsvermögen.

Die Einbildungskraft wirkt auf mancherley Weiſe. Bisweilen äuſſert ſie ſich als das Vermögen, weniger, denn in der vorhergehenden Empfindung einer Sache lag, ſich vorzuſtellen, aber doch noch unter einem Bilde. Sie kann alsdenn das **ſinnliche Abſonderungsvermögen** genennet werden. Kraft deſſelben denken wir oft nur einen Theil des Ganzen, ſo wir geſehen haben. Kraft dieſes ſinnlichen Abſonderungsvermögens ſammlet ſich die Seele allgemeine ſinnliche Begriffe, oder Bilder, in welchen das, was einer Art oder Gattung gemeinſchaftlich zukömmt, hauptſächlich aufbehalten wird, und dem Geiſte vorzüglich klar obſchwebet. Vermöge dieſer allgemeinen Bilder, oder wenn dieſer Ausdruck zu hart ſeyn ſollte, vermöge dieſer bildlichen Grundbegriffe, bemerken wir ſchon bey der gemeinen und ſinnlichen Erkenntniß die Arten und Gattungen, und ſind uns bey einzelnen Dingen bewußt, daß ihres gleichen mehrere vorhanden ſind. Aber freylich gleichen dieſe ſinnlichen Abſtracta, indem es Bilder ſind, immer mehr einem Individuo, als dem andern; wenn ſie gleich noch ſo unvollſtän-

ſtändig ausgezeichnet, noch ſo unvollendet erſcheinen.

Die Einbildungskraft heiſſet das **Dichtungsvermögen**, in ſo fern wir vermittelſt derſelben in der Vorſtellung zuſammenſetzen, was wir nicht alſo zuſammen empfunden haben. So wird die Einbildungskraft

**Schweſter der Muſe, der Schöpfung Vertraute;**

So ſchaffet ſie Faunen, Hyaenen, beflügelte Pferde und andere Dinge, die den Sinnen im Ganzen nie vorgekommen ſind. So kann dieſe Schöpferin ſelbſt die Schönheit der Natur übertreffen, indem ſie zerſtreute Schönheiten vereiniget, die bey der zweckmäßigen Vollkommenheit der Natur nicht beyſammen ſeyn konnten (*).

(*) Das Vermögen die Bilder zu **vergröſſern** oder zu **verkleinern**, gehört auch hieher, und iſt ein vorzüglich merkwürdiges Stück der Einbildungskraft.

## §. 12.

### Von dem Gedächtniſſe und der Erinnerung.

Endlich iſt in der Einbildungskraft auch das **Gedächtniß** mit begriffen, wenn es nemlich blos für die Fähigkeit genommen wird, Vorſtellungen zu behalten, und, ſo wie wir ſie gehabt

haben, hervorzubringen, wobey die **Grade der Vollkommenheit**, ſowohl als andere **Unterſchiede**, leicht zu beſtimmen ſind *). Von dem Gedächtniſſe wäre aber alsdenn noch das **Erinnerungsvermögen** zu unterſcheiden, oder das Vermögen, ſich bey einer, es ſey durch Imagination oder neue Empfindung, wieder hervorgebrachten Vorſtellung bewußt zu werden, daß ſie ſchon einmal da war. Da dieſe Erinnerung ordentlich der Erfolg von der Wirkung des Gedächtniſſes iſt; und auch nur alsdann fehlet, wenn das Gedächtniß nicht genug von den ehemals mit der jetzo wieder hervorgebrachten Idee verknüpften Nebenideen und begleitenden Umſtänden erwecket (**): ſo werden beyderley Wirkungen zuſammen einer Fähigkeit zugeſchrieben, und die Namen oft verwechſelt. Wenigſtens wird es für einen Fehler des Gedächtniſſes angeſehen, und mit Rechte, wenn wir etwas zum zweyten, drittenmale hören oder ſehen, und es zum erſtenmale zu hören oder zu ſehen glauben. Das Bewußtſeyn, daß eine wiederkommende Vorſtellung ſchon ehemals da war, äuſſert ſich nicht immer in gleichem Grade der Klarheit und Deutlichkeit. Es iſt oftmals nur ein dunkles Gefühl. Wir ſehen z. B. einen alten Bekannten nach einer langen Abweſenheit wieder, an einem Orte und zu einer Zeit, wo wir ſeiner uns am wenigſten vermutheten. So bald wir ihn erblicken, iſt es uns, als wenn

wir

wir ihn ſchon öfters geſehen hätten. Dieß Bewuſtſeyn wächſet, wie die Vorſtellung der Umſtände, unter welchen wir ihn ehemals gekannt haben, zunimmt. Endlich, wenn ſein Name uns einfällt, iſt die Erinnerung erſt vollſtändig und deutlich (***).

(*) Der Unterſchied des Gedächtniſſes von der Imagination iſt auf verſchiedene Weiſe angegeben worden. S. Condillac Eſſay ſur l'Origine des Connoiſſances humaines. tome. I. Sect. II. chap. II.

(**) Ueber den Grund der Erinnerung ſ. auch *Bonnet* §. 92.

(***) Den Einfluß des Körpers auf das Gedächtniß beweiſen unzähliche Erfahrungen. S. E. Plattner in diſſert. *de vi corporis in memoria*, Lipſ. 1767. Chr. M. *Burchardi* Meditationes de anima hum. Roſt. 1762. p. 10. §. 32. Von Beyſpielen ſolcher Perſonen, die durch die Natur oder Kunſt ein vorzügliches Gedächtniß erlangt haben, findet man vieles beyſammen in Geſners Chreſtomathia Pliniana. Segm. XIII - XV.

## §. 13.

### Eintheilung der Erkenntnißfähigkeiten in die niedern und höhern.

Die Sinnen und die Einbildungskraft machen zuſammen die ſinnliche Erkenntniß und das ſogenannte untere Erkenntnißvermögen (facultas cognoſcitiva inferior) aus.

Aber in unſerer Erkenntniß iſt noch manches was von der Empfindung und der Phantaſie allein und unmittelbar nicht herkömmt. Wir haben nemlich allgemeine und andere Begriffe, die mit den Sinnen und der Einbildungskraft nicht gefaſſet werden können; und aus der Verknüpfung derſelben entſtehen unſere Gedanken, das eigentliche Denken gründet ſich darauf. Die Erfahrung lehret, daß zur Erlangung dieſer Begriffe und zu dieſem Denken, uns gewiſſe Zeichen, desgleichen die Worte, nöthig ſind. Deswegen wird dieſe Erkenntnißart die ſymboliſche, und weil wir dadurch zu unſern erhabenſten Begriffen und vorzüglichſten Einſichten gelangen, die höhere Erkenntniß, das Vermögen dazu das obere (facultas cognoſcitiva ſuperior) genennet.

## §. 14.

### Vermögen der höhern Erkenntniß.

Bey dieſem Vermögen der höhern Erkenntniß, welches auch bisweilen Verſtand in der engern Bedeutung (Intellectus), bisweilen Vernunft, heiſſet, laſſen ſich drey Hauptwirkungen, und folglich auch drey Hauptfähigkeiten oder Kräfte unterſcheiden. Nemlich erſtlich, das Vermögen, allgemeine Begriffe zu faſſen, und deutlich ſich vorzuſtellen, welches der Verſtand genennet wird, in der genaueſten Bedeutung dieſes Wortes. Hernach, das

Ver-

Vermögen nach dieſen Vorſtellungen die Verhältniſſe der Dinge zu bemerken, die **Urtheilskraft**. Endlich, das Vermögen zu ſchlieſſen, oder verſteckte Verhältniſſe durch Hülfe mittlerer Begriffe zu entdecken, die **Vernunft** in der engern Bedeutung dieſes Wortes.

Nach dem Unterſchiede der Verhältniſſe können bey der **Urtheilskraft** vielerley beſondere Fähigkeiten unterſchieden werden. So unterſcheidet man den **Witz** (Ingenium), als das Vermögen Aehnlichkeiten zu entdecken (*). Das Vermögen aber, den Unterſchied der Dinge einzuſehen, heißt die **Unterſcheidungskraft** (Iudicium diſcretivum). So kann man auch als einen beſondern Aſt der Urtheilskraft das **Vermögen der deutlichen Erinnerung** (Reminiſcentia intellectualis) anſehen, und ſo mehrere andere.

Dieſe Verrichtungen des menſchlichen Verſtandes erfordern zum Grunde **Aufmerkſamkeit**, oder Richtung der Erkenntnißkraft auf die vorkommenden Vorſtellungen. Die Aufmerkſamkeit auf die innern Empfindungen, Gedanken und Vorſtellungen, in der **Abſicht** das mannichfaltige derſelben deutlicher zu erkennen, wird **Ueberlegung, Nachdenken, Reflexion** genennt. Und wie wir alſo die Aufmerkſamkeit nach Abſicht und Gutbefinden von einem auf

das andere richten: alſo ziehen wir ſie auch geſliſſentlich von einigen ab, um nur etwas gewiſſes von dem mannichfaltigen, ſo die Sinnen oder die Einbildungskraft uns beyſammen vorſtellen, deſto lebhafter und deutlicher zu erkennen, bald eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit, bald ein Verhältniß. Hierinne beſteht die **Abſtraction** und das **Abſonderungsvermögen** (**). Und theils dadurch, theils durch die Zuſammenſetzung der einzelnen Abſtractionen und Bemerkungen, **entſtehen** mancherley Begriffe der höhern Art, **allgemeine Begriffe**, von den gemeinſchaftlichen Beſchaffenheiten der Dinge, und **Verhältnißbegriffe**.

Auch beym Denken, beym Geſchäfte der höhern Erkenntniß, iſt der Einfluß des Körpers und der äuſſerlichen Dinge auf die Seele offenbar (***).

(*) Wenn man auf die gewöhnlichen gemeinen Redensarten merket; ſo heißt **Witz** bald ſo viel, als das Vermögen etwas ſcheinbarlich zu machen; bald ſo viel, als die Fertigkeit ergötzende Verhältniſſe zu entdecken, unerwartete Verbindungen der Ideen hervorzubringen. Dieß ſind die engern Bedeutungen des Wortes, die ſich jedoch mit jener weitläuſtigeren noch wohl zuſammen reimen laſſen.

(**) Nach einiger obigen Anmerkung (§. 6.) iſt klar, daß einige Philoſophen etliche der hier bemerkten Verrichtungen nicht dem Verſtande, ſondern dem Willen, zuſchreiben müſſen.

(***) Es

(***) Es erhellet aus der Verknüpfung, in welcher der Verſtand mit der Imagination und den Sinnen ſtehet; und eigene Erfahrungen beſtätigen es. So weit geht es aber dabey doch gewiß nicht, als *Huart* behaupten will in der **Prüfung der Köpfe zu den Wiſſenſchaften**, aus dem Span. überſetzt 1752.

## §. 15.

### Genanere Vergleichung des untern Erkenntnißvermögens mit dem obern. Vernunftähnliches Erkenntnißvermögen.

Wenn wir nun die beyden Geſchäfte der ſinnlichen und der höhern Erkenntniß genauer mit einander vergleichen: ſo findet ſich dabey ein Unterſchied, ſowol in Anſehung der Producte, als in Anſehung der Art und Weiſe, wie die Seele dabey wirket. Nemlich:

1) die Frucht der höhern Erkenntnißkräfte ſind die durch Zeichen deutlich abgeſonderten Begriffe und genauern Bemerkungen, und die daraus entſtehende Aufklärung und mannichfaltige Bearbeitung des durch die Empfindung in uns kommenden Vorrathes von Erkenntniß.

2) Bey dieſer Erkenntniß iſt ein weit ſtärkeres Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt, als des leidenden und wirkenden Subjectes; indem die Vorſtellung von ſeinem Ich dem Menſchen ſchon zum eigenen unterſchiedenen Gedanken geworden iſt.

3) Die

3) Die Ordnung und Verbindung der Gedanken erfolget nach gewiſſen Abſichten und leitenden Gedanken.

Wenn man von dieſen Unterſchieden abgeht: ſo finden ſich bey der niedrigern Erkenntniß, vermöge der Wirkungen der Einbildungskraft (§. 10-12.) und des innern Sinnes eben ſolche Folgen und Verbindungen der Vorſtellungen, wie bey dem Gebrauche der Vernunft. Darauf bezieht ſich denn auch der Name der **Vernunftähnlichen Fähigkeit**; (Analogon rationis) worunter man das Vermögen verſteht, ohne Ueberlegung und deutliches Bewuſtſeyn, durch die Verknüpfung einer gegenwärtigen Vorſtellung mit ehemaligen, auf eine Empfindung zu kommen, aus welcher Handlungen entſtehen, die den vernünftigen Handlungen ähnlich ſind.

## §. 16.

### Von dem Grunde und Zuſammenhange der mancherley Erkenntnißfähigkeiten.

Aus dieſen bisher bemerkten verſchiedenen und unläugbaren Fähigkeiten des menſchlichen Verſtandes, hat man geſucht, einen beſtimmtern Begriff von dem denkenden Theile des Menſchen, und der bey dieſen mancherley Erkenntnißarten zu Grunde liegenden Kraft, herzuleiten. Es iſt zwar nicht ſchwer, die Begriffe,

von den einzelnen Erkenntnißarten auf einen einzigen **allgemeinern** Begriff, und auf dieſe Weiſe alles auf das **Empfindungsvermögen**, oder dergleichen etwas zu reduciren*). Aber die Einfachheit des innern Grundes aller Erkenntniß ſcheint damit noch nicht erwieſen. Und noch viel weniger kann deswegen die Möglichkeit des innern Unterſchiedes mehrerer Seelen geleugnet werden.

Wenn man auf der andern Seite jedwedes **objectiven** Unterſchiedes willen, oder bey jedwedem Grade der gröſſern Vollkommenheit der Erkenntniß, eine eigene Grundkraft (**) annehmen wollte: wäre das wohl gründlich; und wohin würde es führen?

Was dieſe Unterſuchung noch beſonders aufhält und verwirrt, iſt das Dunkle und unbeſtimmte in dem Begriffe von der Seele. Anders wird man auf dergleichen Fragen antworten müſſen, wenn man unter der Seele ſich nur das Subject des Bewußtſeyns (§. 4.) vorſtellet; anders, wenn man in ihr Weſen den ganzen Innbegriff der Ideen, und gleichſam die Werkſtätte derſelben, ſetzet. Nicht minder hat der Unterſchied bey Beſtimmung der Begriffe, vom **Verſtande** und vom **Willen** (§. 6.) hier auch wieder ſeine Folgen. Kein Wunder alſo,

daß

daß die Meynungen ſich hier ſehr von einander entfernen.

(*) S. *Helvetius* de l' Eſprit. Diſc. I. chap. I. *Ariſtoteles* de Anima. III. 3.

(**) S. Cruſius Logik §. 84.

## §. 17.

### Vom Genie und einigen andern Namen, ſo ſich auf das Erkenntnißvermögen beziehen.

Noch hat man Namen, die, wo nicht beſondere Fähigkeiten, doch gewiſſe Beſtimmungen oder Grade der Vollkommenheit bey denſelben, anzeigen ſollen.

Man ſchreibt der Seele insbeſondere ein **Vermögen zu, das Künftige vorher zu ſehen.** Daß wir das Künftige vorher ſehen, oder vermuthen können, in wie fern es der Erfolg von ſchon gegenwärtigen Urſachen und Anſtalten iſt, die wir unmittelbar oder mittelbarer Weiſe erkennen; hat keinen Zweifel, und iſt ein Stück unſerer Vernunft. Auch ein dunkles Gefühl dieſer Art, eine **Ahndung** des Bevorſtehenden, iſt der Seele natürlich; in ſo fern bey der Vorſtellung deſſen, was ſonſt der Anfang, das Zeichen, die Vorbereitung oder Urſache eines Erfolges geweſen iſt, die Vorſtellung des ehemals damit verknüpften Erfolges wieder in uns erwecket wird. Aber wenn man dieſer

Vor-

Vorherſehung eine noch ſtärkere Bedeutung geben, und vermöge gewiſſer Erfahrungen, ein Vermögen, das Künftige anders, als aus jenen allgemeinen Regeln und Schlußarten, vorherzuſehen behaupten will: ſo behauptet man etwas, dem es noch an zuverläßigen Beweiſen fehlet, und wobey man Selbſtbetrug oder Leichtgläubigkeit zu vermuthen Urſache hat (*).

Die Namen, Scharfſinn, Tiefſinn, Subtilität, Gründlichkeit, Feinheit und andere, womit man gewiſſe Eigenſchaften des Erkenntnißvermögens und der dazu gehörigen Fähigkeiten bezeichnet, erklärten ſich wohl ſelbſt durch die Bedeutung der Stammwörter, wenn man nur in dem Gebrauche derſelben genauer und behutſamer wäre.

Der Name eines Genies iſt beſonders durch den Modegebrauch merkwürdig, aber eben durch dieſen häufigen Gebrauch zu einen Namen von ungewiſſer Bedeutung gemacht worden. Er ſoll aber im Grunde nichts anders bedeuten, als ein vorzügliches Vermögen aus ſich ſelbſt Gedanken zu ſchöpfen, und folglich auf neue Ideen und Vorſtellungsarten zu kommen. In dieſem Begriffe liegen Gründe zu manchen Eintheilungen der Genies. Ein Univerſalgenie, oder ein zu allen Geiſtesgeſchäfften, urſprünglich wenigſtens, im hohen Grade aufgelegter Kopf iſt nichts gänzlich unbemerktes (**).

(*) Man

(*) Man ſehe *Cicero de divinatione*; *Ridiger* de S. V. et F. p. m. 16. ſqq. Desgleichen *Leibnitz* Nouv. Eſſ. p. 198. Und was will man erſt vom Geiſterſeher Schwedenborg ſagen? S. Träume eines Geiſterſehers ꝛc. Königsb. 1766. Desgleichen Sammlung einiger Nachrichten Schwedenborg betreffend 1772.

(**) Flögels Geſchichte des menſchlichen Verſtandes Abſ. IV. Plattners Anthropologie Hauptſt. VII.

## §. 18.

### Vom Unterſchiede der Menſchen, in Anſehung der Erkenntnißfähigkeiten.

Man kann nun noch fragen, woher der **Unterſchied der Köpfe**, oder der Unterſchied der Menſchen in Anſehung der Geiſtesfähigkeiten komme? Ein gedoppelter Unterſchied; ſowohl in Anſehung der Erkenntnißarten, als auch in Anſehung der Vollkommenheit überhaupt. Unleugbar iſt es, daß auf den **Körper**, deſſen Organiſation und übrige Beſchaffenheit; folglich auch auf **Klima** und **Nahrung**, viel dabey ankomme. Unleugbar iſt es auch, daß vieles auf die **Uebung** ankommt; und folglich auf **Anführung** und **Gelegenheit**, und auf das **Intereſſe**, ſo ein Menſch hat, dieſe oder jene Fähigkeiten vorzüglich anzuwenden und zu üben (*). Aber wie viel eine jede dieſer Urſachen zu dem Unterſchiede der Köpfe beytrage,

ob in ihnen allein der ganze Unterſchied gegründet ſey, oder ob er zum Theil auch von den urſprünglichen Grundbeſtimmungen der Seele herrühre, läſſet ſich ſo leicht nicht ausmachen (**).

(*) Wie vieles auf die Uebung ankomme, beweiſen die Beyſpiele der Wilden, und derjenigen Menſchen, die ſchon erwachſen und gebildet, lange Zeit ohne alle menſchliche Geſellſchaft gelebt haben. S. Krafts Sitten der Wilden Abth. 1. §. 17. f. und Recherches philoſophiques ſur les Americains tom. I. p. 264. ſeq. 301. ſeq. II. p. 76. ſeq.

(**) Flögels Geſchichte ꝛc. der Neue Emil Zwote Aufl. Kap. V.

# Dritter Abſchnitt.

## Genauere Betrachtung der mancherley Wirkungen des menſchlichen Verſtandes.

### §. 19.

#### Einleitung in den Inhalt dieſes Abſchnittes.

Nach dieſer vorläufigen Betrachtung der mancherley Fähigkeiten des menſchlichen Verſtandes, iſt es nunmehr nöthig, die Wirkungen davon genauer zu unterſuchen, um die Gründe derſelben, und die Geſetze, nach denen ſie erfolgen, ſo viel möglich, zu entdecken; als auf welche Unterſuchung die praktiſchen Lehren von der Verbeſſerung deſſelben ſich gründen.

Es laſſen ſich aber die Producte des menſchlichen Verſtandes füglich auf drey Hauptklaſſen bringen, Ideen, Urtheile und Schlüſſe; obgleich gewiß iſt, daß die Wirkungen der Seele dabey meiſt durch einander laufen, und aus einander ſchnell entſtehen; ſo, daß unvermerkt bald aus Begriffen Urtheile, bald aus Urtheilen Begriffe werden, und durch Verbindung der Begriffe

griffe Urtheile zu einem Vernunftſchluſſe ſich vereinigen.

## I. Von den mancherley Arten der Ideen, und ihrem Urſprunge.

### §. 20.

**Eintheilung der Begriffe nach dem materiellen oder objectiven Unterſchiede.**

Auf vielerley Weiſe unterſcheiden ſich die Begriffe des menſchlichen Verſtandes von einander; ſowol in Anſehung deſſen, was darinne vorgeſtellet wird, als in Anſehung der Vollkommenheit, mit welcher es vorgeſtellet wird.

In Anſehung jenes erſtern, objectiven, materiellen, Unterſchiedes, ſind es erſtlich entweder Vorſtellungen von gewiſſen Dingen, oder von einzelnen Beſchaffenheiten der Dinge, oder von Verhältniſſen, Relationen, von demjenigen, was von einer Sache geſagt werden kann, in Rückſicht auf uns oder andere Dinge.

Ferner ſind es entweder Begriffe von Dingen, die ſich unter einem Bilde vorſtellen laſſen, ſinnliche, bildliche Begriffe, oder Begriffe des Verſtandes, Intellectual-Begriffe, Notionen. Es ſind entweder Vorſtellungen von einzelnen Dingen, Individuen, oder von Be-

Beſchaffenheiten und Verhältniſſen, wie ſie ſich bey gewiſſen einzelnen Dingen in einem beſtimmten Falle finden, **Vorſtellungen** *in concreto*; oder es ſind **abgeſonderte, abgezogene, abſtracte Begriffe**, wovon insbeſondere die **allgemeinen Begriffe der Gattungen und Arten** der Dinge zu merken ſind. Sie werden auch **höhere Begriffe** genannt, und ſind in Vergleichung mit einander entweder enger, oder weiter, oder von gleichem **Umfange** (**Extenſion**). Weiter ſind unſere Begriffe entweder Begriffe der **unmittelbaren Erkenntniß**, wenn nemlich die Gegenſtände unſern Sinnen vorgekommen ſind, oder nicht. Von letzterer Art ſind beſonders anzumerken die **analogiſchen Vorſtellungen**, vermöge deren wir uns von Dingen, die wir nicht aus unmittelbarer Empfindung kennen, Begriffe machen, vermittelſt der Begriffe anderer Dinge, die ihnen, im Ganzen, oder in gewiſſen Stücken, ähnlich ſind.

Endlich ſind unſere Begriffe entweder **zuſammengeſetzt**, laſſen ſich in mehrere andere auflöſen, oder ſind **einfach**. Es ſcheinet bisweilen ein Begriff einfach, der es bey genauerer Unterſuchung nicht iſt.

(*) S. *Locke* B. 2. ch. 2. u. vergl. *Leibnitz* Nouv. Eſſais, *Search* tom. I. chap. IX.

## §. 21.

### Von dem Urſprunge unſerer Begriffe, ſonderlich der allgemeinen.

Ueber den Urſprung der Begriffe, beſonders der allgemeinen, iſt immer viel Streites unter den Philoſophen geweſen. So viel iſt gewiß, daß es an hinlänglichen Gründen fehlet, wenn man behaupten will, daß ſie anderswoher als aus den Empfindungen entſtehen, wenn man angebohrne Begriffe behaupten will (*). Hingegen ſcheinet mit der gegenſeitigen Meynung alles übereinzuſtimmen, was die Erfahrung lehret. Man erwäge nur

1) daß mit der Beraubung eines Sinnes der Menſch zugleich aller derjenigen Begriffe beraubet iſt, die ſich auf die Empfindungen dieſes Sinnes beziehen. Was würden alſo für Begriffe da ſeyn können, wenn alle Sinnen fehlten?

2) die allgemeinen Begriffe, an deren Urſprung aus der ſinnlichen Erkenntniß man zweifeln will, haften ja doch an den Worten oder andern Zeichen. Dieſe aber lernen wir nicht nur nach dem Materiellen derſelben, vermittelſt der Sinnen, indem wir ſie ſehen oder hören: ſondern es haben auch dieſe Zeichen für ſich keine Bedeutungskraft, und nur durch mittelbare

oder unmittelbare Verknüpfung mit Empfindungen können ſie bedeutend und verſtändig gemacht werden.

3) Sind nicht jene einfachen, oder wenigſtens uns unauflöslichen, Notionen, auf welche die ſubtilſte Metaphyſik bey der Entwickelung unſerer Begriffe endlich hinführet, Empfindungen, innerliche oder äuſſerliche?

4) Je nachdem ein Menſch viele oder wenige, dieſe oder jene, Empfindungen gehabt hat, von einer gewiſſen Art der Dinge; je nachdem iſt ſein allgemeiner Begriff davon, ſein Ideal, beſchaffen (**).

(*) Die Gründe, womit Plato und einige Neuere für die angebornen Begriffe geſtritten haben, beweiſen zum Theil gar nichts, zum Theil nur ſo viel, daß gewiſſe Grundbeſtimmungen in der Seele vorher erfordert werden, und da ſeyn müſſen, wenn bey den Veränderungen in den körperlichen Organen Vorſtellungen in ihr entſtehen ſollen. Aber daß dieſes Ideen, Abbildungen, Eindrücke, wie dergleichen mit Grunde angenommen werden, wenn, vermittelſt der Empfindung, einmal Vorſtellungen in uns gekommen ſind, ob wir gleich einer jeden uns nicht immer bewußt ſind: dieß folget aus ſolchen Gründen nicht. Man ſehe hierbey *Locke* B. I. u. II. ch. I. und vergl. *Leibnitz*; desgleichen *Cruſius* Log. §. 82, 83, 85; Thelematolog. §. 82, 137; und *Hume* Enquiry concerning hum. Underſt. Sect. II. *Reid's* Inquiry into

the

the human mind chap. V. Sect. VIII. *Bruckeri* Hiſt. philoſ. doctrinae de ideis Sect. III.

(**) Daß nicht jedweder geſchickt dazu iſt, den möglichen Urſprung irgend eines Begriffes aus der Empfindung zu zeigen, beweiſet nichts. Ueberhaupt aber muß man nur merken, daß willkürliche und unwillkürliche Abſtraction oder Determination (§. 14. 15.) eigenes Denken und Unterricht anderer, dabey zuſammen kommen. S. *Locke* B. III. ch. III. Eſſai de *Pſychologie* §. 12. ſeq.

## §. 22.

### Nöthige Anmerkung zu dieſer Lehre.

Wenn man behauptet, daß wir alle unſere Begriffe aus den Empfindungen haben: ſo muß man ſich hüten, dieſes blos von den äuſſerlichen Sinnen zu verſtehen. Ein groſſer Theil unſerer Begriffe rühret aus den Empfindungen her, die wir vermöge des innern Sinnes haben. Daher hat die Seele den Begriff von ihr ſelbſt, und von ihren Eigenſchaften. Und vermittelſt dieſer geiſtiſchen Grundvorſtellungen bilden wir uns unſere übrigen Begriffe von geiſtiſchen Naturen und Eigenſchaften.

(*) S. *Locke* B. I. ch. I. §. 2. ſeq. B. II. ch. XXVII. §. 9. Mendelſons Phaedon S. 109. 110.

## §. 23.

### Von dem formellen, ſubjectiven, Unterſchiede der Begriffe.

Einen andern Unterſchied unter den Begrif-

 fen,

ſen, den ſinnlichen ſowohl als den abſtrakten, machet ihre formelle Beſchaffenheit, die Vollkommenheit, mit welcher ſie in einem Subjecte vorhanden ſind. Denn einige Begriffe haben wir oftmals ſo klar, daß wir die Gegenſtände dadurch hinlänglich von einander unterſcheiden können, andere ſind dunkel, ſetzen uns nicht in den Stand, eine Sache von allen andern genugſam zu unterſcheiden, laſſen uns noch in Ungewißheit.

Die klaren Vorſtellungen ſind entweder **deutlich**, laſſen uns das mannichfaltige, ſo in einer Vorſtellung begriffen iſt, einzeln unterſcheiden; oder ſie ſind **undeutlich**, verwirrt, confus, wenn ſie dieſes mannichfaltige nicht ſo unterſcheiden laſſen. Sie ſind ferner entweder **entwickelt, ausführlich**, deutlich, oder **unentwickelt, unausführlich**. Sie ſind **vollſtändig**, wenn ſie alles enthalten, was eine Sache ausmachet und unterſcheidet, oder **unvollſtändig**, im gegenſeitigen Falle. Sie ſind entweder **genau beſtimmt**, präcis, nett, reine, indem ſie nichts enthalten, als was zur Sache gehöret, und daſſelbe deutlich ausdrücken, oder ſie ſind **überflieſſend**, ſchwankend, ſchielend, wenn einige Merkmaale entbehrlich oder zweydeutig ſind, einſeitig, oder aus einem falſchen Geſichtspunkte, die Sache vorſtellen.

Bey

Bey den ſinnlichen Vorſtellungen, beſonders bey den Phantaſien, machet die **Lebhaftigkeit** eine eigene Vollkommenheit aus. Sie beſteht in der Menge ſinnlicher Merkmaale, wodurch die Sache ſo vollſtändig ausgezeichnet vorgeſtellet wird, als wenn ſie lebte, als wenn ſie wirklich vor uns wäre, jetzo wirklich empfunden würde.

(*) Man ſehe hierbey wegen der Eintheilung und den Erklärungen *Leibnitz.* comment. de cognit. verit. et ideis. *Locke* B. II. ch. XXIX. XXXI. **Cruſius** Log. §. 160.

## §. 24.

**Von den Urſachen der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit unſerer Vorſtellungen. Die vorräthige rege Idee von etwas iſt ein Grund der leichtern Gewahrnehmung.**

Die **Urſachen** dieſes mannichfaltigen **Unterſchiedes** unſerer Begriffe liegen theils in der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißkräfte und Werkzeuge, theils in der Art, wie wir ſie gebrauchen.

Die **Sinnen**, wenn ſie auch in dem Maaße der menſchlichen Natur vollkommen ſind, und gehörig geübt werden, ſind doch dahin eingeſchrenket, daß ſie nur gewiſſe Dinge, in einem gewiſſen Abſtande, und bey einem abgemeſſenen

Grade der Stärke und Dauer des Eindruckes, uns gehörig vorſtellen können.

Der Grad der zweckmäßigen Lebhaftigkeit der Einbildungskraft findet ſich nicht immer.

Unvollkommenheit in den Empfindungen kann nichts anders, als Unvollkommenheit in den abgezogenen Begriffen nach ſich ziehen. Und wenn die allgemeinen und einfachern dieſer abſtrakten Begriffe oder überhaupt die Grundbegriffe, undeutlich und unbeſtimmt ſind; ſo werden es durch dieſe bald viele andere.

Bey jedweder Erkenntnißart iſt Aufmerkſamkeit nöthig, um etwas recht zu erkennen. Aber oft fehlt die Luſt dazu, oft auch das Vermögen.

Leichter vernehmen und bemerken wir auch bey geringer Aufmerkſamkeit dasjenige, wovon die Vorſtellung ſchon in uns, und zumal wenn ſie jtzt eben rege iſt. Mehr Mühe hingegen erfordert es dasjenige klar, deutlich und vollſtändig gewahrzunehmen, wovon noch keine Idee in uns vorräthig und geläufig iſt.

Ueberhaupt aber machet die Einſchränkung unſeres Erkenntnißvermögens auch, daß wir nicht viele Dinge zugleich gehörig erkennen,

nicht allzu vieles faſſen und behalten können. Wenn allzu viele Vorſtellungen ſich zugleich uns aufdringen: ſo können ſie einzeln nicht genugſame Klarheit haben. Sie verdunkeln einander, und das Ganze wird ein verwirrtes Chaos. Wie ein ſchwächeres Licht durch den Glanz des ſtärkeren überdeckt wird: ſo kann auch eine Vorſtellung, die die Seele einnimmt, andere Veränderungen, die in uns vorgehen, unmerklich machen. Und wenn ſchon allzu viele Begriffe im Kopfe ſind: ſo wird der Zugang den neuen verſchloſſen, wenigſtens ſchwerer gemacht. Die Zeit zu lernen, und neue Begriffe anzunehmen, ſcheinet auch um deswillen bey den meiſten Menſchen auf gewiſſe Jahre eingeſchränkt zu ſeyn. Endlich können ſich auch die Begriffe, ohne wenn ſie erneuert werden, gewöhnlich in die Länge nicht erhalten. Wir vergeſſen, was wir wußten, wenn wir es nicht öfters wiederhohlen. Wir vergeſſen erſt das Alte über dem Neuen, und zuletzt oft beydes mit einander. So löſchet die Zeit ſelbſt die Eindrücke der Empfindungen aus, und vertilget in uns, wie auſſer uns, die Denkmaale unſeres Wiſſens.

## §. 25.

### Vorſtellungen ohne alles Bewuſtſeyns. Ideen-Reihen, die die Fertigkeiten gründen.

Wenn man unter einer Vorſtellung, oder Idee, diejenige Modification eines denkenden Weſens

Weſens verſteht, wodurch es ſich etwas vorſtellet, etwas mit Bewuſtſeyn vernimmt, ſo wåre es freylich ein offenbarer Widerſpruch, gänzlich dunkle Vorſtellungen, Vorſtellungen ohne alle Unterſcheidung eines gewiſſen Etwas, ohne alles Bemerken, alles Bewuſtſeyn, anzunehmen. Aber wenn ganz dunkle Vorſtellungen nur ſo viel heißen ſollen als gewiſſe von åuſſerlichen oder innerlichen Empfindungen herrůhrende Modificationen unſerer Seele und der innerſten Organen, welche ohne mit unterſcheidenden Bewuſtſeyn gewahrgenommen zu werden, dennoch auf unſere willkůrlichen Handlungen einen Einfluß haben: ſo finden ſich ſowohl in den vorher bemerkten Urſachen der Vollkommenheit und Unvollkommenheit unſerer Vorſtellungen, als in den vermuthlichen Urſachen vieler Handlungen und Fertigkeiten, hinlångliche Grůnde, ſolche ganz dunkele Vorſtellungen, ganze Reihen derſelben, im Menſchen anzunehmen (*).

(*) S. *Leibnitz* N. E. p. 72. ſeq. Eſſai de Pſychologie ch. XXXIX. ſeq. Mendelsſohn Philoſoph. Schriften Th. II. S 80. ff. der zweyten Auflage *Condillac* l. c. tome I. ſect. I. ch. II. §. 13. ſect. II. ch. I. §. 9. ſeq. Search tom. I. chap. X.

II. Von

## II. Von den Geſetzen des Zuſammenhangs und der natürlichen Folge unſerer Vorſtellungen.

### §. 26.

### Grundgeſetz.

Die Ordnung, wie unſere Vorſtellungen ſich zuſammen geſellen und auf einander folgen, ſtehet nicht völlig in unſerm Belieben. Wir können zwar oft nach dem Beſtreben unſeres Willens Empfindungen uns verſchaffen, und Empfindungen, die uns unangenehm ſind, bisweilen ausweichen; wir können durch vermehrte oder verminderte Aufmerkſamkeit ſelbige ſtärken oder ſchwächen nach Wohlgefallen. Uebrigens aber entſtehen fürs erſte die Vorſtellungen von den Dingen auſſer uns, vermöge der Empfindung, nach den Geſetzen des Zuſammenhanges, in welchem die Dinge ſelbſt unter einander ſtehen. Sodann aber iſt auch unſerem Innerſten ein Geſetz eingepräget, nach welcher die Folge der Vorſtellungen, die durch die Phantaſie, oder eine andere Anwendung unſerer Denkkraft, hervorgebracht werden, beſtimmt wird. Nemlich unſere Vorſtellungen erwecken einander, und geſellen ſich zuſammen theils nach der Aehnlichkeit, die unter ihnen iſt, theils nach der Verknüpfung, die ſie durch die Coexiſtenz mit ein-

einander erhalten haben. Dieß iſt das durch die Erfahrung genugſam beſtätigte **Grundgeſetz von der Adſociation der Ideen.**

(*) Um auf die Spuren der genauern Bemerkung dieſes überaus wichtigen pſychologiſchen Geſetzes zu kommen, können einem folgende Stellen behülflich ſeyn. *Ariſtot.* de memoria cap. II. *Quinctil.* Inſtit. Orat. XI. 2. *Hobbeſii* Elementa philoſ. part. IV. c. 25. Leviathan. cap. III. *Mallebranche* liv. II. part. I. ch. V. *Locke* B. II. ch. XXXIII. vergl. mit *Leibnitz* Nouv. Eſſais, *Wolf* Pſych. Empir. §. 104. 105. Metaphyſ. II. §. 74. *Hollmanni* Log. §. 14. *Hume* Eſſ. conc. hum. Underſt. Sect. III. Homes Grundſätze der Kritik. Th. I. K. I.

## §. 27.

### Weitere Erläuterung des Geſetzes von der natürlichen Folge unſerer Gedanken.

Es verdienet dieſes Geſetz des Denkens noch weiter entwickelt und erläutert zu werden.

1) Man kann leicht daſſelbe in mehrere andere zergliedern; aber ſchwerlich ein beſonderes Geſetz von der Folge und Verknüpfung der Ideen anführen, das nicht ſchon in ihm begriffen wäre. Verſchiedene aber, die man anführet, ſind auſſer der Einſchränkung dieſes allgemeinen betrachtet, ſchwankend und ungewiß *).

2) Wenn es ſcheinet, daß Ideen in uns rege geworden ſind, anders als nach der Angabe dieſes Geſetzes: ſo möchte wohl eine Zwiſchenidee rege geweſen ſeyn, oder eine neue Empfindung ſich eingeſchlichen und gewirket haben, ohne daß wir es bemerket hätten. So beſtimmen insbeſondere unſere allgemeinen Begriffe und die eingeprägten Regeln vernünftig d. h. nach dem Verhältniſſe der Dinge unter ſich und zu gewiſſen Abſichten, indem ſie im anpaſſenden Falle erweckt werden, die Folge der Ideen, und zwar deſto unvermerkter, je geläufiger ſie uns geworden ſind.

3) Von den unzähligen Vorſtellungen aber, die auf dieſe Weiſe mit einander verknüpfet ſind, werden vorzüglich diejenigen erwecket, die gröſſere Aehnlichkeit haben, oder genauer mit einander verknüpft worden ſind, durch oftmalige Verbindung, oder durch ein beſonderes Beſtreben ſie mit einander zu verknüpfen, oder eine andere Urſache, ferner diejenigen, die überhaupt mit gröſſerer formellen Vollkommenheit in der Seele vorhanden ſind, oder zu dem Gemüthszuſtande, in welchem ſich die Seele jetzo befindet, am beſten ſich ſchicken.

(*) S. Hume und Home ll. cc.

§. 28.

## §. 28.

### Einige Folgen von der Aſſociation der Ideen.

Wenn wir auch die **phyſiſchen Urſachen** (*) von dieſem Zuſammenhange und von dieſer Folge der Gedanken nicht weiter ergründen; ſo kläret uns doch das dabey obwaltende Geſetz die Natur der Seele gar ſehr auf. Es entdeckt daſſelbe nicht nur den Grund der allgemeinen und zuſammengeſetzten **Begriffe** (§. 21. 22.) und der **Ideen-Reihen** (§. 23.) ſondern es gibt uns überhaupt den Schlüſſel zu den tiefſten Geheimniſſen der Seele, machet uns ihre ſonderbarſten Bewegungen und Wendungen begreiflich. Man findet dieſes in der Seelenlehre überall und auf mancherley Weiſe beſtätiget. Hier ſchon können wir aus der angenommenen Erfahrung beträchtliche Folgen ableiten.

Sie dienet uns zur Einſicht in den mannichfaltigen Unterſchied der Genies und Charaktere; und zur Entdeckung der Urſachen der oft ſo ſehr unterſchiedenen Wirkungen einer Idee in verſchiedenen Köpfen. Nemlich es hängt von der Beſchaffenheit der übrigen im Kopfe vorhandenen und herrſchenden Ideen die nähere Beſtimmung, ſo jedwede andere Vorſtellung bekömmt, und die Anwendung derſelben ab. (§. præc. n. 3.) Man kann alſo ſowohl aus der Wirkung, die eine Idee in einem Menſchen hervor-

bringt, auf den Zuſtand ſeines Geiſtes ſchlieſſen; als auch aus dieſem vorher ſehen, was eine Idee ohngefehr für eine Wirkung bey ihm hervorbringen werde. Man begreift eben hieraus auch, warum bey allen Gelegenheiten ein jeder ſo leicht an ſich und ſeine Beſchäftigungen erinnert wird; desgleichen warum ein in vielen Stücken gedankenreicher und ſcharfſinniger Kopf manchmal anſteht, und Ungeſchicklichkeit beweiſet, wo dem gemeinſten Verſtande alles leicht iſt. Man begreift, daß bey Köpfen, in welchen gar vielerley Ideen in gleichem Grade rege und mächtig ſind, der Fortgang und die Verknüpfung der Ideen anders ausſehen müſſe, als bey Köpfen, in welchen die Ideen nach ihrem Werthe unterſchieden ſind, und einige über die andern herrſchen. Daher das Durcheinandermengen gemeiner Leute, wenn ſie etwas erzählen, die Schwatzhaftigkeit ſeichter oder allzu lebhafter Köpfe, und die Ausſchweifungen derjenigen, die gewiſſermaßen zu viel wiſſen.

Endlich können wir uns die auſſerordentlich ſtarken Wirkungen gewiſſer Vorſtellungen hieraus erklären; diejenigen nemlich, die ſie vermöge der durch ſie erweckten und ſich zugeſellenden Ideen hervorbringen. Es bringt aber eine Vorſtellung deſto leichter viele andere hervor, je lebhafter ſie iſt, je ſtärker der Eindruck, durch den ſie erregt worden; denn da iſt eine ſtärkere

Erſchütterung, und die Idee hat gleichſam deſto mehr Berührungspunkte, je ausgebildeter ſie iſt. (§. 24.) Es kann auch eine gewiſſe Undeutlichkeit der Hauptvorſtellung der vielfachen Aſſociation beförderlich ſeyn. Denn je weniger man das Mannichfaltige einzeln unterſcheidet, deſto weniger ſondert man das Fremde ab. Und aus beyden vorhergehenden Gründen folget, daß eine Vorſtellung auch mehr Ideen erwecken werde, wenn ſie durch plötzlichen Eindruck entſtehet. Weiter folget, daß das Neue eine gröſſere Bewegung in der Seele hervorbringen müſſe, als das Gewöhnliche **).

Wenn aber durch die Coexiſtenz mit jedweder Vorſtellung jedwede andere verknüpft werden kann: ſo ſieht man, wie vielerley Sonderbares von dieſem Geſetze des Denkens herkommen kann.

Dieſe Bemerkungen ſind für die **praktiſche Philoſophie** beſonders wichtig; aber doch auch keine Ausſchweifung in der Logik. Die Macht der fremden Vorſtellungen, die ſich hinzu geſellen, aber nicht immer einzeln ſichtbar ſind, bewirket Irrungen bey der Unterſcheidung des Wahren und Falſchen eben ſo leicht, als bey der Unterſcheidung des Guten vom Böſen.

(*) S. *Mallebranche* und *Locke*; l. c. *Bonnet* Eſſ. Analyt. chap. VII. §. 86. ſeq. chap. IX. etc. Plattners Anthropologie. §. 42.

(**) Aus

(**) Aus allem erhellet, daß ſinnliche Vorſtellungen durch die Adſociation mehr zu vermögen geſchickt ſind, als die allgemeinen Begriffe. Doch, wenn mit dieſen ſtarke Empfindungen verknüpft ſind, wenn ſie ſich bey einem Menſchen leicht in ſinnliche Begriffe auflöſen: ſo können auch dieſe viel bewirken.

## §. 29.

### Anwendung auf die Wirkungen der Phantaſie im Traum und in der Raſerey.

Die **Träume** geben uns Gelegenheit die Geſetze des Urſprungs und der Verknüpfung unſerer Ideen noch genauer zu erwägen, und ſind überhaupt eine zu wichtige Erſcheinung in der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes, als daß nicht die Wiſſenſchaft vom Denken manches dabey zu unterſuchen finden ſollte.

So wunderlich auch bisweilen die Folge der Ideen in den Träumen ſeyn mag: ſo iſt ſie doch nichts weniger als regellos. Eben die vorher bemerkten Geſetze entdecken ſie auch hier. Nur daß oftmals die Zwiſchenideen, vermittelſt deren die Seele von einer Scene zur andern fortgeriſſen wird, die ſchwachen äußerlichen Empfindungen, oder die ſo durch den Umlauf des Geblütes und andere Lebensbewegungen erregt werden, oder die Verbindungsideen im innern Syſtem der Wahrnehmung entwiſchen; welches auch bey Wachenden nichts ungewöhnliches iſt (§. 27. 25.)

Der Grund des Stoffes der Träume findet ſich gemeiniglich gar leicht in den aus den bekannten Urſachen (§. 27.) herrſchenden oder vorzüglich regen Ideen eines Menſchen; und folglich weiter in dem jedesmaligen Zuſtande des Körpers oder des Gemüthes (a). Wenn gewiſſe Träume entweder wegen ihrer innern Beſchaffenheit oder wegen eines entſprechenden Erfolges zu ſonderbar ſcheinen, als daß ſie aus dieſen natürlichen Urſachen ſo leicht begriffen werden könnten: ſo wird es doch vernünftig ſeyn, lange Bedenken zu tragen, ehe man eine andere Urſache vermuthet; da ſo viel gewiß iſt, daß der Mangel der genauen Einſicht in den Zuſtand des Körpers und des Gedankenſyſtems eines Schlafenden allein ſchon Urſache ſeyn kann, warum uns dergleichen etwas unbegreiflich und wunderbar ſcheinet.

Daß der nemliche Traum oft wiederkömmt, iſt ſehr natürlich; zumal wenn man das erſtemal darüber nachgedacht hat. Die ſonderbarſten Träume können daraus entſtehen, daß die Imagination aus dem, was wir bey Tage nur verwirrt oder abſtract gedacht haben, im Traume eine Geſchichte ſchaffet. Uebrigens bin ich weit entfernet zu behaupten, daß alle Träume, ſo wie ich es mir überhaupt vorſtelle, jedesmal entſtehen müſſen. Leichtgläubigkeit und Vermehrung der Erklärungshypotheſen ſind Fehler,

vor

vor denen ſich ein Philoſoph mit Recht zu bewahren ſuchet. Aber ein nicht geringerer Fehler iſt es, wenn man nichts glauben will, als was man mit ſeinen Hypotheſen zuſammen reimen kann.

Ordentlicher Weiſe äuſern ſich Vernunft und Ueberlegung im Traume weniger als wenn wir wachen. Wir thun manches, wozu wir uns wachend nicht entſchlieſſen würden. Wir halten Phantaſien für wirklich gegenwärtige Dinge. Davon laſſen ſich verſchiedene Urſachen mit hinlänglichem Grunde angeben oder vermuthen. Die wirklichen Empfindungen fehlen; der Schein der Ideen iſt um ſo viel ſtärker. Es entſtehen bey dem freyern Laufe der Imagination neue und wunderbare Vorſtellungen, mit welchen die zu rechte weiſenden Gedanken der Vernunft weniger verknüpfet ſind. Bisweilen geſchieht es, daß man über dieſe Illuſionen beym Erwachen vernünftige Urtheile fällt, die ſich dann damit verknüpfen, und beym wiederkommenden Traume eintretten. Vielleicht daß überhaupt die Ideen der Vernunft während des Schlafs weniger rege ſind, oder die zu ihrem Gebrauche dienenden Organen weniger brauchbar. Mancher kann darauf verfallen, zu vermuthen, daß die Seele wohl ſelbſt ſchläfet, daß ihre Kraft weniger reizbar iſt beym Schlafe eines geſunden Menſchen.

Aber viele Erfahrungen beweiſen auch, daß Menſchen im Schlafe Dinge verrichten können, die den völligen Gebrauch der Vernunft vorauszuſetzen ſcheinen: Dinge, die ſie wachend alſo zu verrichten keineswegs im Stande ſeyn würden.

So unbegreiflich auch dieſe Sache bisweilen vorgeſtellet wird b), ſo läſſet ſich doch das Meiſte aus gewöhnlichen Erfahrungen und den daraus gefolgerten allgemeinen Geſetzen unſerer Handlungen noch wohl begreifen; wenn man nur genaue Beobachtungen unverfälſcht zu Rathe ziehet.

Und ſo iſt es auch mit andern allerdings unterſuchungswerthen Stücken in der Geſchichte des Schlafes und der Träume: ſo weit ſie den Pſychologen intereßirt. Dahin gehören die Künſte, zu machen, daß man zu einer geſetzten Stunde erwachet, oder daß man einſchläfet; die Frage, warum man ſich ſo oft nicht an einen Traum erinnert; und endlich die Frage, warum manche Menſchen ſo viel träumen, und andere ſo wenig. Die Unterſuchung dieſer Fragen giebt allerdings zu feinen Bemerkungen Anlaß. Aber die bereits aus andern Gründen angenommenen pſychologiſchen Natur-Geſetze und Hypotheſen finden auch dabey mehrmalen ihre Beſtätigung.

Auch in der Raſerey erfolgen die Vorſtellungen nicht anders, als nach den obigen allgemeinen Geſetzen. Ueberhaupt kömmt der Seelenzuſtand eines Unſinnigen mit dem Zuſtande eines Träumenden ſehr genau überein. Und beyden kömmt der Seelenzuſtand wachender, und der Vernunft nicht beraubter Menſchen oft ſo nahe, daß die Grenze der entgegengeſetzten Begriffe genau zu zeichnen, auch hier nicht leicht iſt c).

Sonderbar ſind die Beyſpiele derjenigen, bey denen ſo zu reden nur eine unſinnige, das iſt, in einem unnatürlichen Licht erſcheinende, oder in einer unordentlichen Verknüpfung ſtehende Idee ſich findet d).

Und hier beym Beſchluſſe der Betrachtungen über die Geſetze der Verknüpfung unſerer Vorſtellungen wird die Frage nicht ganz am unrechten Orte ſtehen, ob die Seele jemals im Leben gänzlich aufhöre, Vorſtellungen, mit oder ohne Bewuſtſeyn, zu haben? e)

a) Daß alle Träume aus einer Empfindung des äuſſern Sinnes unmittelbar entſtünden (Wolf Metaphyſ. §. 799. 229.) ſcheinet nicht richtig zu ſeyn.

b) S. *Encyclopedie* art. Somnambuliſme. Vergl. *Muratori* della fantaſ. c. 7.

c) S. *Condillac*, Eſſai tom. I. p. 122. ſeq. *Search* tom. II. chap. XXXI. §. 5.

(d) S. *Locke* und *Bonnet*. ll. cc.

(e) S. Cartes. Epiſt. CV. part. I. *Locke* B. II. ch. I. §. 9. ſeq. und vergleiche *Leibnitz* N. E. desglei- gleichen Wolfs Metaphyſ. §. 796. ff.

## III. Von der Sprache.

### §. 30.

**Grund der Fähigkeit zur Sprachenerkenntniß und Wichtigkeit derſelben.**

Wenn dieſe natürliche Verknüpfung der Ideen manche unangenehme Folgen für uns hat: ſo haben wir ihr hingegen auch viele Vortheile zu danken. Darunter iſt beſonders derjenige beträchtlich, welchen wir von dem Gebrauche der Sprache und anderer Zeichen unſerer Gedanken haben. Ohne jenes Geſetz wäre es nicht möglich, ſo wie bey der ſymboliſchen Erkenntniß geſchieht, uns willkührliche Zeichen der Dinge, Worte bedeutend, zu machen (*). Und ohne dieſes würden wir es im Denken nicht weit bringen. Denn dadurch, daß wir Vorſtellungen und Gedanken mit willkührlichen Zeichen verknüpfen, bringen wir ſie in unſere Gewalt, trennen ſie nach Wohlgefallen von einander, und bringen ſie unter einander in Verbindung, unabhängig von den Gegenſtänden, von denen wir ſie durch die Empfindung erhalten haben. Wir vermehren die Anzahl unſerer Begriffe, machen die verwirrten

Vorſtel-

Vorſtellungen deutlich, und ſetzen uns in den Stand, die einmal gehabten Vorſtellungen mit leichter Mühe wieder zu erwecken: es ſey, daß wir bey uns ſelbſt nachdenken, oder daß wir unſere Gedanken andern mittheilen wollen (§. 15.) (**).

(*) Ob die Menſchen für ſich ſelbſt ganz natürlich die erſte Sprache erſunden, iſt eine ſchon lange ſtrittige und noch nicht völlig entſchiedene Frage. Unterdeſſen ſcheint es, daß ſich der allmälige Uebergang von der natürlichen zur willkürlichen Sprache als möglich gar wohl gedenken laſſe. Sollte derſelbe wohl mehr zu bedeuten haben, als die Erfindung der alphabetiſchen Schrift? — Die ſeit einiger Zeit hierüber erſchienenen Schriften ſind Süßmilchs Verſuch eines Beweiſes, daß die erſte Sprache ihren Urſprung nicht vom Menſchen habe. 1766. Herders Preisſchrift 1772. Ueber den Urſprung der Sprache und der Schrift, Bützow und Wißmar 1772. Verſuch einer Erklärung des Urſprungs der Sprachen. Riga 1772. Zobels Gedanken über die verſchiedenen Meynungen vom Urſprunge der Sprache. 1773.

(**) S. *Condillac* tom. I. ſect. IV. p. 190. ſeq.

## §. 31. a.

### Philoſophie der Sprache.

In mehr als einer Rückſicht ſind die Sprachen ein wichtiger Gegenſtand der Philoſophie. a) Der Logiker insbeſondere kann das Nothwendige und Gemeinſchaftliche aller Sprachen

ausfindig zu machen ſuchen, er kann auch auf die Entdeckung der **vollkommenſten Sprache** ausgehen. Nothwendig iſt allemal einiges bey einer Sprache; wegen des Weſentlichen der Organen, und des Verhältniſſes derſelben unter einander; wegen des Adſociations-Geſetzes der Vorſtellungen; wegen des weſentlichen Zweckes des Redens. Das Zufällige wird beſtimmt erſtlich durch die Unterſchiede, die bey dieſen angezeigten Gründen Statt finden können, und alſo ferner durch die Verſchiedenheit der **Meynungen, Neigungen** und **Sitten**, des **Temperaments, Klima**, und der äuſſerlichen **Situation** überhaupt. Zu den Folgerungen, die hieraus a priori entſtehen, kommen von der andern Seite die, ſo aus der Vergleichung der vorhandenen Sprachen ſich ergeben. Und darinne liegen die Gründe der **allgemeinen Sprachlehre**; und auch der **Deſchiffrirkunſt** b). Der Gedanke von der andern Kunſt (Ars characteriſtica combinatoria) den **Leibnitz** rege gemacht, und vielleicht zu ſehr geprieſen hat, hat zwar viele eingenommen; aber die Hofnung einer zweckmäßigen Ausführung ſcheinet bey genauer Ueberlegung zu verſchwinden c).

a) *Michaelis* de l'influence des opinions ſur le langage et du langage ſur les opinions 1762. Traité de la formation mechanique des langues, 1765. tome I. ch. II.

b) S.

b) S. Elementa artis decifratoriae, *Regiom.* 1770. 4.
c) S. Hiſtoria et commendatio linguae characterericae univerſalis in den Oeuvres philoſophiques p. Raſpe p. 538. ſeq. Nouv. Eſſ. p. 363.

## §. 31. b.

### Von der Vollkommenheit eines Zeichens.

Auf die Beſchaffenheit der Zeichen kömmt beym Denken viel an. Ihre Vollkommenheiten und Fehler haben auf die Beſchaffenheit der Vorſtellungen und Gedanken ſelbſt einen groſſen Einfluß.

Aus der Abſicht ſolcher Zeichen erhellet leicht, was zu ihrer Vollkommenheit erforderlich ſey. Nemlich hauptſächlich drey Stücke: daß das Zeichen ſo anpaſſend, ſo bedeutend und ſo leicht ſey, als nur möglich. **Anpaſſend**, daß es einen ganzen und vollſtändigen, dann auch einen genauen und reinen Begriff von der anzuzeigenden Sache erwecke. **Bedeutend** iſt ein Zeichen, wenn das Mannigfaltige in der vorzuſtellenden Sache und deſſen Verbindung, durch das Mannigfaltige und deſſen Verbindung im Zeichen ausgedruckt wird; und noch mehr, wenn das Zeichen der Sache dermaſſen ſubſtituiret werden kann, daß was ſich aus dem Zeichen, für ſich betrachtet, oder mit andern verbunden, folgern läſſet, von den Sachen ſelbſt gilt;

gilt; oder, wie ſich andere ausdrucken a): wenn die Theorie der Zeichen zugleich die Theorie der Sache iſt. Wenn ein Zeichen leicht ſeyn ſoll, ſo muß nicht nur der Gebrauch deſſelben in unſerer Gewalt ſtehen, ſo daß es immerzu ohne Mühe, und in weniger Zeit, hervorgebracht werden kann; ſondern die Bedeutung des Zeichens muß auch leicht zu faſſen, es muß ohne viele Mühe verſtändlich ſeyn. Dieſe Vollkommenheiten ſind weſentlich.

a) Lamberts N. Organen II. S. 16.

## §. 32.

### Anwendung der erſten Eigenſchaft eines vollkommenen Zeichens auf die Worte.

Die gewöhnlichen Zeichen für die Gedanken, deren wir uns bedienen, ſind die **Worte**; gewiſſe articulirte Töne, von denen die Buchſtaben, oder andere ſchriftliche Charactere wiederum Zeichen ſind. Wenige Worte haben die Eigenſchaften, die ein Zeichen vollkommen machen, alle bey einander. Der hauptſächlichſte Fehler derſelben iſt, in Anſehung des erſten weſentlichen Stückes eines guten Gedankenzeichens, die **Vieldeutigkeit**. Vieldeutige Worte ſind entweder Namen, die ganz verſchiedenen Dingen gemeinſchaftlich zukommen, oder Namen, die von mehreren Dingen gebraucht werden, um gewiſſer Aehnlichkeiten willen; oder ſolche, die bald mehr, bald weniger anzeigen, jetzt in einer weit-

weitläuftigern Bedeutung genommen werden, ein anderesmal in einer engern.

Es entſtehen dieſe Unvollkommenheiten in einer Sprache aus verſchiedenen Urſachen.

1) Die Menſchen ſprechen gar viele Worte aus, ohne recht etwas Beſtimmtes dabey zu denken. Theils iſt man oft zufrieden, nur etwas geſagt zu haben, unbekümmert, ob ein Sinn darinne enthalten iſt, vielleicht weil man auf die Gleichgültigkeit der Zuhörer oder Leſer rechnet; theils iſt die Begierde nachzuſagen ſo groß, daß man gewiſſe ſchönklingende Worte gebraucht, ehe man ſie verſteht. Es iſt auch ſehr leicht, hierbey getäuſcht zu werden, indem man doch immer etwas dabey denket, wenigſtens die Empfindung von dem Worte hat, welches man ausſpricht. Und auf dieſe Weiſe wendet nicht nur einer für ſich ſolche Worte unrecht an: ſondern er giebt auch andern zum Mißbrauche derſelben, und zur Vieldeutigkeit Anlaß.

2) Wenn auch die Menſchen die nemlichen Worte auf die nemlichen Empfindungen und Bemerkungen anwenden; ſo ſind doch dieſe Empfindungen und Bemerkungen bey einem Menſchen nicht genau dieſelben, wie bey dem andern. Sie

kommen

kommen nicht von völlig einerley Gegenſtänden her; ſie ſind nicht auf dieſelbe Weiſſe aufgefaſſet und aufbewahret worden. Dadurch entſtehen wenigſtens Nebenideen, die die wahre Bedeutung eines Namens verfälſchen, und nach und nach bisweilen ganz abändern.

3) Die Dinge ſelbſt ändern ſich nach und nach ſo ſehr, daß wenn der Name beybehalten wird, er dadurch ſeine urſprüngliche Bedeutung ganz verlieret.

4) Vieles kömmt auch her von dem Mangel eigener Ausdrücke zu genauer Bezeichnung einer jeden Sache oder Vorſtellung. Daher man nicht nur die Namen ähnlicher, ſondern anderer in irgend einem, oft ſehr zufälligen, Verhältniſſe ſtehender Dinge, gebraucht (*).

5) Endlich aber veranlaſſet auch die Liebe zum Sonderbaren manchen Mißbrauch der Worte, und manchen Fehler der Sprache.

Dieſer Unvollkommenheit der Sprache kann abgeholfen werden; Wenn man den Worten nach und nach beſtimmtere Bedeutungen verſchaffet; die bisherigen Synonymen von einander unterſcheidet; neue Ableitungen machet, wenn ſich keine eigene Stammwörter finden; aus an-

dern

dern Sprachen Ausdrücke aufnimmt, wenn nur wirklich dadurch die Sprache bereichert wird; veraltete Worte wieder gangbar macht. Endlich kann wenigſtens den Mißverſtändniſſen durch Umſchreibungen oder Zuſätze abgeholfen werden.

(*) Man kann auch nicht behaupten, daß die metaphoriſchen und uneigentlichen Ausdrücke einer Sprache ſchlechterdings zur Unvollkommenheit gereichen. S. *Michaelis* p. 87.

## §. 33.

### Entwickelung der zweyten Eigenſchaft eines vollkommenen Zeichens, und Anwendung auf die gewöhnlichen Sprachen.

**Leere Töne**, die gar keine Bedeutung haben, verdienen nicht den Namen der Worte. Unverſtändlich ſind Worte manchmal nur für einige, die übrigens ganz gut ſind. Wenn Worte recht bedeutend, recht charakteriſtiſch ſeyn ſollen: ſo müſſen die einzelnen Töne, Sylben, und Buchſtaben gewiſſe Beſchaffenheiten der Sache, die durch das Wort vorgeſtellet werden ſoll, anzeigen; und die Verbindung der Theile eines Wortes muß die Verbindung und das Verhältniß der mehreren Beſchaffenheiten einer Sache andeuten. Wenn die ganze Sprache charakteriſtiſch ſeyn ſollte: ſo müßte es auch die Syntaxe ſeyn. Auch iſt eine Sprache mehr als

die andere charakteriſtiſch, und daher mehr als die andere zu einer wiſſenſchaftlichen Sprache geſchickt. Nemlich ſie iſt es um ſo vielmehr, je mehr Stammwörter, je mehr bedeutende Arten der Abänderung und Zuſammenſetzung ſie hat, und je bedeutender ihre Wortfügung iſt. Aber wenn man nur darauf denken wollte, einer Sprache dieſe zweyte Vollkommenheit zu verſchaffen: ſo möchte wohl die dritte, die Leichtigkeit allzuſehr darüber verlohren gehen (*). Wenigſtens iſt dieß eine Unvollkommenheit aller vorhandenen Proben von der Art. Es erhellet auch aus der Geſchichte, daß die charakteriſtiſche oder ſymboliſche Schreibart die ältere iſt, und daß man ſich der mehr willkührlichen alphabetiſchen ſtufenweiſe genähert hat, wie man zu mehrerer Einſicht gelanget iſt (**).

(*) *Carteſii* Epiſt. part. I. ep. CXI. S. *Michalis* ſect. IV. §. 4. Ein neuer Verſuch darinnen iſt doch gemacht in *Kalmar*, Præcepta grammatica atque ſpecimina linguæ characteriſticæ univerſalis.

(**) S. über dieſes Lehrſtück nach Lamberts Semiotik in dem N. O. Th. II. S. 3-214. *Condillac* Eſſai ſur l' origine des connoiſſances humaines Tom. I. ſect. IV. u. Tom. II.

# IV. Von den Urtheilen und Sätzen.

## §. 34.

**Von dem Inhalte dieſes Abſchnittes, und von Urtheilen und Sätzen überhaupt.**

Dieſes Kapitel, welches insgemein eines der weitläuftigſten in den Logiken zu ſeyn pfleget, ſcheinet, bey genauerer Erwägung, eines der unfruchtbarſten zu ſeyn. Denn wozu hilft denn am Ende die ungeheure Menge von Namen beſonderer Arten von Sätzen, und deren Eintheilung? Unterdeſſen muß man wenigſtens diejenigen Namen wiſſen, die noch einigermaſſen gebräuchlich ſind; und ein Theil davon iſt auch in einer gereinigten Syllogiſtik unentbehrlich.

Sonderbar iſt es, daß die Philoſophen, die hier recht methodiſch ſeyn wollen, ſchon gleich bey der Erklärung von dem, was ein Urtheil iſt, in Verlegenheit zu ſeyn ſcheinen (*). Ein Paar Exempel können unterdeſſen die Sache begreiflich machen, wenn die Erklärungen, daß ein Urtheil die Bemerkung des Verhältniſſes mehrerer Ideen ſey, oder ein Gedanke, worinn etwas bejahet oder verneinet wird, nicht hinreichend ſeyn ſollten. Ein mündlich oder ſchriftlich ausgedrucktes Urtheil iſt ein **logiſcher Satz**. Es erhellet aus der gegebenen Erklärung eines Satzes, daß drey Stücke dabey weſentlich

ſentlich ſind; eine Sache, oder ein Begriff, von welchem etwas bejahet, oder verneinet wird, und ein Zeichen der Bejahung oder Verneinung. Das erſte Stück wird das Subject genennet, das andere heißt das Prädicat, und das dritte das Bindewort, (copula). Es giebt Sätze, bey welchen es zweifelhaft iſt, was das Subject, und das Prädicat ſey. Die Regeln, die man giebt, ſolches zu erkennen, ſind nicht allgemein hinlänglich (**). Der Contexτ kann es am beſten lehren.

(*) Man vergleiche mit den Erklärungen der gewöhnlichen Kompendien, die genaueren genetiſchen Erklärungen in Lamberts N. O. I. §. 118. und Search's Licht der Natur Kap. XI.

(**) S. *Darjes* Via ad veritatem §. CII.

## §. 35.

### Kurze Anzeige der vornehmſten Arten von Urtheilen und Sätzen.

Die vielerley Namen von beſondern Arten der Sätze, und ihre Eintheilung beziehen ſich theils auf die einzelnen Stücke eines Urtheils oder Satzes, und deren Verhältniß auf einander, theils auf den Ausdruck, theils auf die Vergleichung mehrerer Sätze mit einander. In erſter Betrachtung ſind Urtheile und Sätze entweder allgemein oder particulär oder individuel; je nachdem das Prädicat entweder allen

len und jeden Dingen der angezeigten Art oder Gattung, oder nur einigen davon, oder nur einem einzelnen Dinge, beygeleget oder abgeſprochen wird. Und in dieſer Eigenſchaft beſteht die Quantität eines Satzes. Es ſind ferner die Sätze bejahend oder verneinend, je nachdem das Prädicat vom Subjecte bejahet oder verneinet wird. Dieß macht die Qualität der Sätze aus. Endlich iſt ein Urtheil oder Satz einfach, wenn nur Ein Subject und nur Ein Prädicat, zuſammengeſetzt aber, wenn mehrere Subjecte oder mehrere Prädicate, oder zugleich mehrere Subjecte und mehrere Prädicate, darinne vorkommen, ſo, daß ſich der Satz in mehrere theilen läſſet.

In Anſehung des Verhältniſſes, in welchem Subject und Prädicat mit einander ſtehen, findet ſich der Unterſchied, daß bey einigen Urtheilen ſchon aus der klaren oder deutlichen Vorſtellung des Subjects erhellet, daß das angezeigte Prädicat ihm zukomme oder nicht zukomme: bey andern aber Entwickelung der Begriffe oder Verknüpfung mit andern Begriffen erfordert wird, um ſolches einzuſehen. Erſteres ſind **anſchauende, unmittelbare Urtheile**, die andern heiſſen **ſchlieſſende, geſchloſſene, gefolgerte Urtheile, demonſtrable Sätze**. Ferner liegt im Prädicat entweder völlig der nemliche Begriff, welcher im Subjecte vorgeſtellet wird, oder nicht.

Und im erſteren Falle, ſind entweder Prädicat und Subject auch völlig einerley in Anſehung der Bezeichnung oder des Ausdruckes; oder der Bezeichnung nach iſt das Prädicat vom Subjecte unterſchieden, da es der Sache nach völlig einerley iſt. Wenn Subject und Prädicat der Sache und dem Ausdrucke nach völlig übereinkommen, iſt der Satz **identiſch**, ein **leerer** Satz. Wenn unter verſchiedenen Ausdrücken völlig einerley Begriffe im Subjecte und Prädicate vorkommen, und noch gewiſſe andere Eigenſchaften ſich dabey finden, iſt der Satz eine **Erklärung** oder **Definition**. In Anſehung des Verhältniſſes zwiſchen Subject und Prädicat werden die Urtheile und Sätze noch ferner eingetheilet in **kategoriſche** und **ſynkategoriſche**; in **theoretiſche** und **praktiſche**. **Kategoriſch** heiſſet ein Satz, wenn darinne abſolut, gerade zu, ſchlechthin, etwas bejahet oder verneinet wird. **Synkategoriſch** aber, wenn ſolches mit einer gewiſſen Einſchränkung oder genauern Beſtimmung geſchieht. Synkategoriſche Sätze ſind alſo die **bedingten** oder **hypothetiſchen Sätze**, die **Disjunctiven**, die **Vergleichungs**= **Einſchränkungs**= **Ausnahms**= **Ausſchlieſſungs**= **Sätze**, und einige andere, deren beſondere Eigenſchaft man aus dem Namen leichtlich abnimt, oder aus einigen Beyſpielen bald kennen lernet. In einer weitläuftigern Bedeutung heiſſen bey einigen Logikern

fern alle zuſammengeſetzten Sätze ſynkategoriſch. Alſo auch die **copulativen** und **Cauſalſätze.** Es gehören insbeſondere auch noch dazu diejenigen Sätze, in welchen zugleich auch mit angezeigt wird, ob das Prädicat dem Subjecte nothwendig oder zufälliger Weiſe zukomme, oder entgegen ſey. Dieſe werden **modale Sätze** genennet. **Praktiſch** iſt ein Satz, wenn darinne angezeigt wird, daß etwas geſchehen könne oder müſſe, **theoretiſch**, wenn ſein Innhalt nicht von der Art iſt. Iſt ein praktiſcher Satz zugleich von der Art, daß die Richtigkeit deſſelben ohne Beweis, kraft eines unmittelbaren Urtheils, erkannt werden kann: ſo nennt man ihn eine **Forderung** oder einen **Heiſcheſatz**, *poſtulatum*. Braucht er einen Beweis, ſo heißt er eine **Aufgabe, Problem.** Ein theoretiſcher Satz, der keines Beweiſes bedarf, heiſſet **Axiom.** Wenn aber ein theoretiſcher Satz auf einen Beweis beruht, wird er ein **Lehrſatz, Theorem,** genannt.

In Anſehung des **Ausdruckes** ſind erſtlich einige Sätze **beſtimmt**, andere **unbeſtimmt**, nemlich in Anſehung der Quantität, die entweder ausdrücklich angezeigt iſt, oder nicht. Sodann giebt es in dieſer Rückſicht **verſteckte, kryptiſche, unvollkommene, unvollſtändige** Sätze, wenn nicht alle Hauptheile eines Satzes ausdrücklich vorkommen. Es giebt Sätze, in

chen mehrere enthalten ſind, ohne daß ſie ein jeder gleich gewahr wird, die alſo wohl eine Auslegung erfordern können, und daher *exponibiles* heiſſen, unter welchen die *Propoſitio exhibitiva* von einigen für wichtig angeſehen wird *).

Endlich bekommen die Sätze gewiſſe Namen **in Beziehung auf andere Sätze.** Denn da ſind ſie entweder **gleichgültig**, oder **unterſchiedenes Innhaltes.** Gleichgültig, wenn verſchiedene Ausdrücke einerley ſagen, folglich auch, wenn das Prädicat an die Stelle des Subjectes geſetzet, und alſo durch **Umkehrung** des Satzes ein neuer gemacht werden kan, der den Begriffen nach gleichgültig mit dem andern iſt. Unterſchiedene Sätze ſind zum Theil einander **entgegen geſetzt**, wenn in dem einen etwas verneinet wird, was in dem andern bejahet wird. Recht eigentlich entgegen geſetzt und widerſprechend, wenn beyde Sätze nicht mit einander beſtehen und zugleich wahr ſeyn können. Alſo werden zween particulaire Sätze, wovon der eine etwas bejahet, was im andern verneinet wird, uneigentlich entgegengeſetzte Sätze genennet. Von eigentlich entgegengeſetzten widerſpricht entweder einer dem andern ſchlechthin, indem eben das, was in dem einem bejahet wird, im andern verneinet wird; oder auf dieſe Weiſe, daß, was in einem behauptet wird, zwar nicht gerade das Gegentheil iſt von dem, was der andere Satz anzeigt, aber ihm doch ſo entgegen

gegen ſteht, daß durch die Setzung des einen das andere aufgehoben wird; wovon der eine Satz alſo mehr enthält, als das bloſſe Gegentheil vom andern, die bloſſe Verneinung deſſelben. Sätze der erſten Art werden contradictoriſche genannt, die letztern aber contraire. Von unterſchiedenen aber nicht entgegen ſtehenden Sätzen, nennt man ſubalterne diejenigen, von welchen der eine particulär bejahet oder verneinet, was der andere allgemein bejahet oder verneinet.

(*) S. *Hollmanni* Log. §. 109.

## §. 36. a.

### Von dem Grunde und Urſprunge der allgemeinen Urtheile.

Einige von den benannten Arten der Urtheile und Sätze verdienen entweder in Rückſicht auf die pſychologiſchen Gründe ihres Urſprunges, oder in Rückſicht auf ihren Gebrauch, noch eine genauere Beleuchtung.

Die allgemeinen oder wenigſtens unbeſtimmten Urtheile ſind dem Menſchen ſo gewöhnlich; was für einen Grund haben ſie denn in der Seele, oder in der innern Werkſtätte der Vorſtellungen? Wenn wir alle oder auch nur einige derſelben für angebohren annehmen wollten: ſo würden eben die Betrachtungen dagegen entſtehen, die der Meynung von einer ſol-

chen urſprünglichen Gründung der allgemeinen Begriffe entgegen ſind (§. 21.) Hingegen iſt ihr Urſprung aus den individuellen Bemerkungen, ſo wie der Urſprung der allgemeinen Begriffe aus den individuellen Empfindungen, gar wohl begreiflich. Wenn unſerer Seele eine Bemerkung zu wiederholten malen aufſtöſſet; ſo entſteht in uns das Bewuſtſeyn, daß ſie nicht dieſem einzelnen Falle anklebend, ſondern gemein iſt. Das Gemeinſchaftliche, das mehrmalen vorkömmt, druckt ſich ein, und bleibt, indem das Individuelle verſchwindet. Je gewöhnlicher die Fälle ſind, wo dieſelbe Bemerkung vorkömmt, deſto weniger wird ſie in die Länge mit irgend einem einzelnen Falle verknüpft ſeyn. Und wenn denn kein Fall dagegen erſcheint: ſo wird die Bemerkung mit dem dunkeln oder klaren und deutlichen Bewuſtſeyn der Allgemeinheit verknüpfet. Endlich kann ſie dem Gedanken-Syſtem, dem ganzen Denken ſo einverleibt ſeyn, daß an ihren Urſprung gar nicht mehr gedacht wird. Dieß ſcheint die wahre Geſchichte des Urſprungs der allgemeinen Urtheile, und Sätze zu ſeyn. Hiezu ſetze man nur auch noch,

1) daß durch den Weg der Inſtruction Urtheile anderer allgemein oder unbeſtimmt in uns kommen.

2) daß ein Genie, entweder durch ſeine urſprüngliche Beſchaffenheit, oder durch die

Uebung,

Uebung vor dem andern aufgelegt ſeyn kann, das allgemeine, und unbeſtimmte, zu bemerken.

## §. 36. b.
### Ueber den Unterſchied einfacher und zuſammengeſetzter, unmittelbarer und mittelbarer Urtheile.

Begriffe können einfach und unauflöslich ſcheinen, und es doch nicht ſeyn. (§.20.) Eben alſo auch Urtheile. Und ſchon deswegen können Urtheile aus andern entſprungen, geſchloſſene Urtheile ſeyn, und **unmittelbare Grundurtheile** zu ſeyn ſcheinen. Eine Bemerkung kann ſich mit der andern, die Bemerkung einer gegenwärtigen Empfindung mit der in dem Innerſten aufbewahrten Bemerkung aus einer vorhergehenden Empfindung, oder mehreren derſelben, dergeſtalten ſchnell und genau verknüpfen, daß eine von der andern, Grund von der Folgerung, nicht unterſchieden wird. Daraus müſſen die Fälle erkläret werden, in welchen wir zwar nach dem erſten Anſcheine zu folge einzelner, reiner, gegenwärtiger Empfindungen, nach genaueren Unterſuchungen aber, zu folge eines Schluſſes, oder wenn man, wegen des Mangels der deutlichen Unterſcheidung, dieß nicht ſchlieſſen nennen will, wenigſtens zu folge mehrerr ſich verknüpfender Bemerkungen, zu urtheilen ſcheinen.

(*) S. hiebey *Mallebranche* liv. I. chap. VI. VII. *Locke* B. II. chap. IX. §. 8. ſeq. *Voltaire*

Elemens de la Philoſophie de Nevvton ch. VI. *Condillac* Eſsai ſur l'Origine etc. tom. I. ſect. VI. Traitè des ſenſations. 2. tom. 8. 1754. *Search* tom. I. chap. IX. pag. 230. ſeq. XI. 2719.

## §. 36. c.

### Nähere Betrachtung der Erklärungsſätze oder Definitionen.

Von den angezeigten Arten der Sätze verdienen eine genauere Erörterung in Rückſicht auf den Gebrauch beſonders die Definition oder **Erklärungsſätze.** Dieß ſind ſolche Sätze, in welchen das Prädicat den Begriff des Subjectes aufklärt. Das Prädicat heißt insbeſondere die **Definition** (Definitio adplicata, definitio in conceptu formali).

Es kann aber dieſes auf verſchiedene Weiſe geſchehen; und daher giebt es auch verſchiedene Arten von **Definitionen.** Wenn die Erklärung darinne beſteht, daß die Art und Weiſe, wie das Subject entſteht, angezeiget wird: ſo heißt dieß eine **genetiſche,** bisweilen auch **Cauſalerklärung.** Wenn der Begriff, der mit dem Worte verknüpft werden ſoll, deutlicher gemacht und genau beſtimmt worden iſt, ohne daß jedoch der Grund, die innere Natur der Sache, ſich aufgeklärt hat: ſo kann es eine **Namenerklärung, Nominaldefinition;** und wenn

letzte-

letzteres geſchieht, wenn durch Entwickelung der innern Eigenſchaften die Sache genau charakteriſirt wird, eine **Sacherklärung, Realdefinition,** heiſſen. Man kann mit Nutzen auch unterſcheiden die **Grunderklärungen**, ſolche, mit denen man anfangen kann, als mit Grundſätzen, die keines weitern Beweiſes bedürfen: und **geſchloſſene oder gefolgerte Definitionen**, die aus jenen gefolgert werden, und in welchen bisweilen die ganze Lehre von einer Sache zuſammengedrängt iſt; daher ſie alsdenn auch **Lehrbegriffe** heiſſen. Jedwede andere Erklärungsſätze, die den Regeln, die aus dem Begriffe der Definition ſich ergeben, nicht völlig entſprechen, werden in der Sache der Logiker auch keine Definitionen, ſondern nur **Deſcriptionen, Beſchreibungen**, genennet.

Es beziehen ſich aber die meiſten Regeln von der Definition eigentlich auf die **Namen- und Sach-Erklärungen.** Da nemlich in den Sätzen, die dieſen Namen verdienen ſollen, das Prädicat einen deutlichen und vollſtändigen Begriff vom Subjecte geben muß: ſo folgt

1) daß die Definition mehr ſagen müſſe, als der bloſſe Name der Sache, daß ſie den Begriff entwickeln, einzelne Merkmale angeben müſſe.
2) daß das zu erklärende Wort weder gleich unmittelbar in der Definition vorkommen,

noch

noch in einer andern zur Aufklärung dieſer erſten erforderlichen, welches letztere der Zirkel im Definiren heißt.

3) Man muß in den Erklärungen der verſtändlichſten Worte ſich bedienen.

4) Die Definitionen ſollen nicht ohne Noth weitläuftig ſeyn; unnöthige Weitläuftigkeit verwirret. Aber auch nicht affectirt kurz, und eben dadurch unverſtändlich; ſo, daß eine Erklärung gleich wieder die andere nöthig hat.

5) Bey Grunderklärungen muß man ſolche Merkmaale angeben, bey der man die Sache, vermöge der gemeinen Erkenntniß, leicht erkennen kan: nichts ſtrittiges und zweifelhaftes beybringen.

6) Die Definition darf nicht weniger Merkmaale angeben, als nöthig ſind, die Sache von allen andern zu unterſcheiden; aber auch keine andere, als ſolche, die ihr beſtändig zukommen. Sie darf nicht zu weit und nicht zu eng ſeyn. Sie muß adäquat ſeyn. Der Erklärungsſatz muß auch umgekehrt wahr ſeyn.

Wie ſchwer es ſey, allen dieſen Regeln vollkommen Genüge zu leiſten, lehren die Verſuche. Und bey den metaphyſiſchen Unterſuchungen

gen

gen über die Weſen der Dinge, desgleichen über die Eintheilung in Gattungen und Arten, offenbart ſich auch der Grund davon.

Und doch ſind viele damit noch nicht zufrieden; ſondern fordern noch, daß durch abſolute, nicht durch relative, Beſtimmungen die Sache charakteriſirt werde; daß die Definition nicht negativ ſey; daß ſie nicht eine Eintheilung enthalten, hingegen den Begriff der nächſten Gattung, und das Unterſcheidende der Art, beſonders angeben ſolle.

Es iſt gut, wenn alles dieß geſchehen kann. Aber ſo erforderlich ſind dieſe Stücke doch nicht, als wie die vorhergehenden. Und viele unſerer Begriffe können auf dieſe Weiſe nicht definiret werden.

## §. 37.

### Von den disjunctiven Sätzen und der logiſchen Diviſion.

Disjunctive Sätze enthalten eine Eintheilung, und gründen ſich alſo auf eben die Regeln, nach welchen die Eintheilungen müſſen eingerichtet werden, welche nicht weniger als die Definitionen zur Aufklärung und Beſtimmung der Begriffe viel beytragen.

Die logiſche Eintheilung, iſt aber nichts anders, als eine vollſtändige ordentliche Anzeige

der

der verſchiedenen Begriffe, die unter einem allgemeinen Begriffe ſtehen, oder, welches hier auf eines hinaus läuft, der Dinge, die unter einem gemeinſchaftlichen Namen begriffen werden (Enumeratio diſtincta et completa inferiorum ejusdem ſuperioris). Die Beſtimmung, bey welcher die Theilungsglieder ſich von einander ſcheiden, heißt der Theilungsgrund (fundamentum diviſionis). Wenn bey verſchiedenen Beſtimmungen des nemlichen Begriffes ſolche Scheidungen entſtehen: ſo machen ſie Nebenabtheilungen von einander aus.

Aus dem angezeigten Begriffe ergeben ſich die Grund-Regeln der Eintheilung; nemlich

1) Jedem Theilungsgliede muß die Definition des höhern Begriffes zukommen. Dieß iſt das Merkmaal, daß nichts fremdes mit untergeſchoben wird, ſo etwa wegen der Vieldeutigkeit der Namen geſchehen könnte.

2) Die Theilungsglieder zuſammen müſſen nicht weniger enthalten, als der Hauptbegriff enthält. Sie müſſen den Begriff erſchöpfen, die Eintheilung muß vollſtändig, adäquat ſeyn.

3) Die Theilungsglieder müſſen entgegen geſetzt ſeyn, einander ausſchlieſſen.

4)

4) Sie müſſen ſo geordnet werden, wie ihre Abſtammung von dem allgemeinen Begriffe, und ihre nähere Verwandſchaft mit einander es mit ſich bringt. Daher (a) wenn nach verſchiedenen Beſtimmungen des allgemeinen Begriffes verſchiedene Abtheilungen neben einander entſtehen, darf man nicht die Glieder der **Nebenabtheilungen** durch einander mengen. (b) Man darf die Glieder einer weitern **Unterabtheilung** nicht vermengen mit den Gliedern einer **obern Abtheilung**. (c) Ueberhaupt ſoll man keine Mittelbegriffe **überhüpfen**; ſondern jedesmal die nächſten Arten angeben; (d) Deswegen iſt die **Dichotomie**, oder die Theilung in zwey einander contradictoriſch entgegen ſtehender Glieder, fürs erſte wenigſtens anzurathen.

## §. 38.

### Von dem Verhältniſſe einiger Sätze, vermöge deſſen aus der Wahrheit des einen, die Wahrheit des andern erkannt werden kann.

Das §. 35. zuletzt bemerkte Verhältniß der Sätze, von welchem ſie gewiſſe Namen bekommen, läſſet auch gewiſſe allgemeine Regeln zu, die Wahrheit des einen Satzes aus dem andern zu erkennen. Es verſteht ſich, daß, wenn von gleich-

gleichgültigen Sätzen der eine wahr oder falſch iſt, der andere es auch ſey, wenn ſie nur wirklich ganz gleichgültig ſind. **Contradictoriſch** entgegengeſetzte Sätze können nicht beyde zugleich wahr, auch nicht beyde zugleich falſch ſeyn. Folglich, wenn man weiß, daß der eine falſch iſt, darf man ſogleich annehmen, daß der andere wahr ſeyn müſſe, u. a. **Contraire** Sätze können wohl beyde faſch ſeyn, aber nicht beyde wahr. Alſo erkennet man nur aus der Wahrheit des einen die Falſchheit des andern. Bey **ſubalternirenden** Sätzen kann man die Wahrheit oder Unwahrheit des einen aus dem andern erkennen, in ſo fern, daß, wenn der allgemeine Satz wahr iſt, auch der particuläre wahr ſeyn muß, und wenn dieſer falſch iſt, jener es noch weit mehr ſeyn muß. Sätze, die durch **Umkehrung** aus einander entſtehen, ſind logiſch gleichgültig, alſo beyde entweder falſch oder wahr. Es ſind aber bey der Umkehrung der Sätze, wenn man bey der Wahrheit bleiben will, gewiſſe Regeln zu beobachten. Denn nicht alle Sätze können auf einerley Weiſe umgekehrt werden, ſo daß der herauskommende Satz auch wahr iſt, wenn es der erſte war. Manchmal muß die **Qualität**, manchmal die **Quantität** der Sätze dabey geändert werden. Manchmal kann gerade zu mit Beybehaltung der Qualität und Quantität ein Satz umgekehrt werden. Die Namen dieſer mancherley Arten der Converſion,

ſamt

ſamt den Regeln, wo jedwede zu gebrauchen, findet man in allen gewöhnlichen Logiken.

(*) Die Sache wird manchmal ſehr wichtig und in einem gelehrten Ausſehen vorgeſtellet. Aber ſie iſt weder ſchwer, noch von erheblichem Nutzen. Und auſſer den Künſteleyen der Syllogiſtik giebt es kaum Gelegenheit, einige Anwendung davon zu machen.

## §. 39.

### Von hypothetiſchen Sätzen.

Von den zuſammengeſetzten Sätzen verdienen die **hypothetiſchen**, ſowol deswegen, weil einer der darinne vorkommenden Sätze die Wahrheit des andern zu erkennen giebet, als auch ſonſt, noch eine genauere Betrachtung. In einem hypothetiſchen Satze ſind zween Sätze alſo mit einander verknüpft, daß der eine die Bedingung enthält, unter welcher der andere etwas bejahet oder verneinet. Die erſte heißt daher die **Bedingung**, die **Hypotheſis**, auch das **Vorhergehende** oder das **Erſte**; der andere Satz, die **Theſis**, der **Nachſatz**, das **Nachfolgende** oder **Letztere**. Das Verhältniß, nach welchem der eine Satz die **Bedingung**, der andere das **Folgende** iſt, heiſſet die **Folge**.

Wenn ein bedingter Satz das ſeyn ſoll, was er ſcheint, wenn er zur Erkenntniß der Wahrheit brauchbar ſeyn ſoll; ſo muß die **Folge** rich-

tig ſeyn, das heißt, es muß wirklich zwiſchen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden das Verhältniß ſeyn, daß mit dem Erſtern das Letztere zugleich geſetzt wird, daß wenn das Erſtere gelten ſoll, das letztere auch gelten muß.

Wenn nun die Folge alſo beſchaffen iſt: ſo kann man zwar weder das mit gewiſſer Bedingung bejahete oder verneinete für ſchlechthin bejaht oder verneint anſehen, noch die Bedingung ſelbſt als eine kategoriſche Behauptung: aber ſo bald ausgemacht iſt, daß es mit dem Erſteren ſeine Richtigkeit hat, iſt auch das Letztere ausgemacht. Und wenn das Letztere unſtatthaft iſt, fällt auch das Erſtere, aus welchem es folgt, zugleich mit weg. Alſo läſſet ſich bey richtiger Folge in einem bedingten Satze aus der **Wahrheit des Erſtern die Wahrheit des Letzteren, und aus der Unwahrheit des Letzteren die Unwahrheit des Erſteren** abnehmen. Nicht aber kann man, weil das Erſtere falſch iſt, auch das Folgende für falſch, oder, weil das Folgende wahr, auch das Erſtere für wahr halten; es müſte denn dieſes eine einzige und ausſchlieſſende Bedingung enthalten, unter welcher allein das richtig Gefolgerte Statt finden könnte. Denn alsdenn könnte nicht das Erſtere falſch ſeyn, ohne daß es das Andere auch wäre, und dieſes nicht wahr ſeyn, ohne wenn es das Erſtere wäre. Und in ſofern

heiſſet

heiſſet unter einer unmöglichen Bedingung etwas bejahen, ſo viel, als daſſelbe verneinen.

## V. Syllogiſtik, oder Lehre von den verſchiedenen Arten zu ſchlieſſen, und deren Regeln.

### §. 40.

#### Vom Werthe der Syllogiſtik.

Wer den Werth der deutlichen Erkenntniß vor der undeutlichen einräumet: kann die Erläuterung der mancherley Verknüpfungen von Begriffen, bey welchen wir ſagen, daß man eines aus dem andern ſchlieſſe, und die Unterſcheidung der richtigen und ſichern Schlußarten von den unrichtigen und unſichern gewiß nicht für unnütz halten. Je zuſammengeſetzter die Wirkung iſt, durch welche ein Schluß vollendet wird, deſto mehr Unterſchiede können ſich dabey eräugnen, und deſto weitläuftiger kann alſo die Syllogiſtik gemacht werden. Aber eine Weitläuftigkeit, welche die Mühe, ſo ſie dem Gedächtniſſe verurſachet, und den Zeitverluſt, nicht durch gewiſſe Vortheile erſetzet, iſt in der Wiſſenſchaft nicht zweckmäßig, und muß vermieden werden; wenn gleich noch ſo viel gelehrter oder gelehrt ſcheinender Wortkram dadurch verlohren geht.

(*) An keinem bequemern Orte könnte ich eine nutzbare Anmerkung des ſcharfſinnigen Herrn Kant wiederholen. “ Die wiſſenswürdigen Dinge häufen ſich zu unſern Zeiten. Bald wird unſere Fähigkeit zu ſchwach, und unſere Lebenszeit zu kurz ſeyn, nur den nützlichen Theil daraus zu faſſen. Es bieten ſich Reichthümer im Ueberfluß dar, welche einzunehmen, wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müſſen.” S. Abhandl. von der falſchen Spitzfindigkeit der 4. ſyllog. Figuren.

## §. 41.

### Grunderklärung zur Syllogiſtik.

Man ſagt aber, daß ein Menſch ſchlieſſe, oder einen Schluß mache, wenn er ein Paar Begriffe mit einander verknüpft oder von einander trennet um des Verhältniſſes willen, in welchem er ſie mit einem oder mehrern mittlern Begriffen findet. Eine Rede, worinnen ein alſo gefolgertes oder geſchloſſenes Urtheil nebſt dem Grunde deſſelben, dem Verhältniſſe der beyden Begriffe deſſelben zu dem mittleren Begriffe angezeigt wird, heißt eine Schlußrede, Syllogismus, und das Schlußurtheil heißt dann der Schlußſatz, die Concluſion. Die Gedanken, die zuſammen einen Schluß ausmachen, werden die Schlußmaterie genannt, die Art aber, wie ſie mit einander verbunden ſind, die Schlußform. Sätze, ſo das Weſentliche einer gewiſſen Schlußform beſtimmen, heiſſen

Schluß-

Schlußregeln, diejenige, ſo den Grund der übrigen in ſich enthält, Grundregel. Eine **einfache Schlußrede** können wir diejenige nennen, wo nur einmal geſchloſſen wird; und eine **reine Schlußrede**, wenn die Gedanken nur nach den Regeln einer einzigen Schlußform, oder nur nach einer Grundregel, verbunden ſind.

§. 42.

Ordentliche Schlußrede.

Die einfachſte und doch zugleich vollſtändige, die faßlichſte, und zur Unterſuchung der Wahrheit, ſelbſt zur Prüfung der andern Schlußformen, geſchickteſte Schlußrede iſt diejenige, die **vollſtändig ausgedruckt in drey unterſchiedenen kategoriſchen Sätzen beſteht.** Sie wird daher auch die **ordentliche Schlußrede** (*Syllogiſmus ordinarius*) genennet. Die zween Sätze, aus welchen geſchloſſen wird, nennt man die **Prämiſſen** oder Vorderſätze: und zwar denjenigen, in welchem das Prädicat der Concluſion vorkömmt, den **Oberſatz**, (*Prop. maior*) weil das Prädicat der Concluſion der **obere**, oder **gröſſere Begriff** (*terminus maior*) heißt; den Satz aber, in welchem das Subject der Concluſion, oder der **engere, kleinere Begriff** (*terminus minor*) vorkömmt, den **Unterſatz** (*propoſitio minor, ſubſumtio*). Die Idee, die in beyden Prämiſſen vorkömmt, iſt der

Grund- Verbindungs- oder Mittelbegriff (*terminus medius*).

## §. 43.

### Grundregel der ordentlichen Schlüſſe.

Die genauere Unterſuchung dieſer Schlüſſe weiſet uns den allgemeinen Grundgedanken, auf welchen ſie allemal hinaus laufen. Die Concluſion iſt entweder bejahend, und wir geben dem Subject alsdann ein Prädicat, weil wir ein Merkmaal, ein beſtändiges An- und Kennzeichen von dieſem Prädicate, an ihm entdecket haben; oder ſie iſt verneinend, und wir ſprechen dem Subject ein Prädicat ab, weil wir eine Beſtimmung, eine Beſchaffenheit, ein Merkmaal in ihm entdecket haben, womit ſich das Prädicat, ſo wir ihm abſprechen, nicht verträgt: oder auch, weil wir wiſſen, daß es die Eigenſchaft nicht hat, ohne welche das Prädicat nicht ſtatt findet. Der Grundgedanke hiervon iſt alſo dieſer: wo ſich das eine (eine poſitive oder negative Beſtimmung) findet, mit welchem das andere beſtändig verknüpft iſt, da muß dieß andere (eine poſitive oder negative Beſtimmung) auch ſeyn. Ein Grundſatz, deſſen Richtigkeit wohl keines Beweiſes bedarf. Man kann ihn aber auf verſchiedene Weiſe anders ausdrücken (*).

(*) S. Reimarus Vernunftlehre §. 176. f. Lambert N. O. §. 220. f. f. Kant. l. c.

## §. 44.

**Aus der Grundregel werden mehrere beſtimmte Regeln für die ordentlichen Schlüſſe gefolgert.**

Aus der gegebenen Erklärung des ordentlichen Schluſſes und der Grundregel deſſelben entſtehen folgende beſtimmtere Regeln.

1) **Es können nicht mehr als drey Hauptbegriffe in einem ordentlichen einfachen Schluſſe vorkommen.** Denn das Prädicat der Concluſion iſt ein Hauptbegriff des Oberſatzes, das Subject der Concluſion iſt ein Hauptbegriff im Unterſatze, und der Mittelbegriff muß in beyden Vorderſätzen vorkommen. Wie ſollten alſo in einem einfachen ordentlichen Schluſſe mehrere Begriffe ſtatt finden? (*)

2) **Es muß in einem Schluſſe wenigſtens ein allgemeiner Grundſatz ſeyn.** Dieß erfordert die Grundregel. Die Idee, die ein Merkmaal von einer andern ſeyn ſoll, muß durchgängig mit ihr verknüpft ſeyn. Dieß giebt einen allgemeinen Satz. Hundert Beyſpiele von Irrungen, wenn man aus lauter particulären Sätzen ſchlieſſen wollte, beweiſen die Nothwendigkeit der Regel. Unterdeſſen laſſen ſich wohl auch Beyſpiele geben von

wahren Folgerungen aus zwo particulären Prämiſſen. Bey genauerer Unterſuchung derſelben findet ſich, daß die Schlüſſe aus particulären Sätzen gerathen, wenn nur der Mittelbegriff mit einem der verſchiedenen Begriffe in durchgängiger Verbindung iſt. Alſo könnte man auch auf dieſe Weiſe die Regel ausdrücken. Es erhellet aber auch leicht, daß, wenn es ſo iſt, alsdann einer von den particulären Sätzen umgewandt einen allgemeinen gebe.

3) Es dürfen nicht beyde Vorderſätze verneinend ſeyn. Denn die Grundregel erfordert, daß ein Merkmaal angezeiget werde von einem Prädicat, oder ein Merkmaal, wodurch ein Prädicat ausgeſchloſſen wird. Dieß kann bey zwo wirklich verneinenden Prämiſſen nicht geſchehen. Ich ſage wirklich verneinenden. Denn es kann geſchehen, daß, obgleich der Ausdruck in beyden verneinend iſt, die eine dennoch in Beziehung auf die andere dem Sinne nach bejahend iſt. Man kann die Regel auch alſo ausdrücken: Der Verbindungsbegriff muß mit einem der unterſchiedenen Begriffe in Vorderſätzen in poſitiver Verknüpfung ſeyn. Auch leugnet man nicht, daß Sätze in der äuſſerlichen Form eines

Schluſ-

Schluſſes ſo zuſammen gekettet werden können, daß auf zwo wirklich verneinende Prämiſſen eine richtige Concluſion folget; aber man kann dabey nicht ſagen, daß ſie aus denſelben Prämiſſen richtig folge. Dieſe Erinnerung gilt in Anſehung mehrerer Schlußregeln.

4) **Die Concluſion muß ſich nach der ſchwächern Prämiſſe richten**, das heißt, verneinend werden, wenn eine Prämiſſe verneinend iſt, particulär gemacht werden, wenn eine Prämiſſe particulär iſt. Man darf nur einige Beyſpiele unterſuchen, ſo ſieht man bald den Grund dieſer Regel deutlich.

Die an dieſen Regeln gerne vieles ändern und verbeſſern wollen, ſcheinen ihren wahren Sinn nicht zu bedenken, nemlich, daß es Regeln für ſichere Schlußformen ſeyn ſollen.

(*) Ridigers Schluß mit vier Begriffen iſt keinesweges ein einfacher Schluß. Vollſtändig ausgedruckt giebt er zween ordentliche Schlüſſe. S. de S. V. et F. lib. II. c. VII.

## §. 45.

### Von den vier Figuren.

"Derjenige, ſagt Herr Kant, ſo zuerſt einen Syllogiſmum in drey Reihen über einan-

der ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſah, und verſuchte, was aus der Verſetzung des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn heraus kam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben ſo kindiſch, ſich über das eine, als über das andere zu erfreuen, vornemlich, da man überdas vergaß, daß man nichts neues in Anſehung der Deutlichkeit, ſondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte." Unterdeſſen muß man doch eingeſtehen, daß diejenigen Wendungen der Gedanken beym Schlieſſen, die man unter den Namen der zwoten, dritten und vierten Figur verſteht, wenn ſie gleich nicht ſo gewöhnlich ſind, als die Form der erſten Figur, doch bisweilen uns natürlich ſeyn, und wirklich beym Denken und Reden als Schlußformen vorkommen können. Man verſteht nemlich unter der Figur eines Schluſſes die beſondere Geſtalt, die er durch die Stellen des Mittelbegriffes in den Vorderſätzen bekömmt. Da ſind nun vier Verſetzungen möglich, wie ein leichter Verſuch bald lehret. Es kann der Mittelbegriff im Oberſatze das Subject, im Unterſatze das Prädicat ſeyn, das heißt die erſte Figur. Er kann in beyden Vorderſätzen das Prädicat ſeyn: ſo hat der Schluß die zwote Figur. In der dritten Figur wird geſchloſſen, wenn der Mittelbegriff in beyden Vorderſätzen Subject iſt.

Und

Und endlich in der vierten, wenn er Prädicat im Oberſatze und Subject im Unterſatze iſt.

Es ſind dann aber bey jeder dieſer Schlußfiguren noch eigene Regeln zu beobachten, wenn richtig geſchloſſen werden ſoll, wovon der Grund aus der beſondern Stellung und Verknüpfung des Mittelbegriffes ſich angeben läſſet. Nemlich in der erſten Figur muß der Oberſatz allgemein, und der Unterſatz bejahend ſeyn. Bey der zweyten Figur kann nicht ſicher aus lauter bejahenden Sätzen geſchloſſen werden; ferner muß der Oberſatz allgemein, und die Concluſion muß negativ ſeyn. Bey der dritten Figur muß der Unterſatz bejahend ſeyn, und die Concluſion particulär. Bey der vierten Figur muß der Oberſatz allgemein ſeyn, wenn die Concluſion verneinend, und die Concluſion muß particulär ſeyn, wenn der Unterſatz bejahend iſt. Die drey letzten Figuren haben oft etwas gezwungenes und ſchwerfälliges, ſo die erſte nicht hat. Die erſte Figur hat alſo in der Faßlichkeit und Deutlichkeit ſchon etwas voraus. Ferner aber auch darinne, daß ſie von allgemeiner Brauchbarkeit iſt, indem alle Arten von Sätzen als Schlußſätze dabey vorkommen können. Hingegen die zwote Figur läſſet nur verneinende Concluſionen zu, die dritte nur particuläre, die vierte iſt gleichfalls eingeſchränket. Hieraus erhellet aber, wo die zwote,

dritte und vierte Figur noch am natürlichſten gebraucht werden können. Die zweyte Figur führet auf den Unterſchied der Dinge, und hebt die Verwirrung in den Begriffen. Die dritte Figur kann gebraucht werden, Beyſpiele zu geben, oder Ausnahmen wider Sätze, die allgemein ſcheinen möchten. Die vierte Figur kömmt vor, wo man Sätze umkehret (*).

Aber wenn man fraget, ob die zwote, dritte und vierte Figur auch allemal reine **einfache Schlußformen** ſind: ſo kann man wohl die Frage verneinen. Denn wenn man einem Schluſſe aus dieſer Figur das Schwerfällige und Verſteckte benehmen, wenn man ihn in die leichtere Form der erſten Figur bringen will; oder wenn man ſich nur ſelbſt allemal nach dem Grunde fraget, warum die Concluſion wahr ſeyn ſoll, ſo offenbaret ſich, daß, auſſer der Grundregel ordentlicher einfacher Schlüſſe, auch die **Regel von Umkehrung der Sätze** dabey angewandt werden.

Uebrigens iſt eben dieſes die natürlichſte und leichteſte Art, einen Schluß aus der zwoten, dritten oder vierten Figur in die Form der erſten Figur zu verwandeln (*Reductio Syllogiſmi*); daß man ſich nur um den Grund der Concluſion fraget, und alſo aus den Prämiſſen den Mittelbegriff ſuchet, und damit einen Schluß for-

formet, wie ihn die Beſchaffenheit und die Regeln der erſten Figur angeben (**).

(*) S. Lambert N. O. I. §. 232.

(**) Wer Luſt hat, einmal eine ſcholaſtiſche Controvers hiebey nachzuleſen, kann z. B. den *Zabarella* vornehmen. Opp. tom. I. p. m. 41. de quarta ſyllogismorum figura.

## §. 46.

### Von den *Modis* der Schlüſſe.

Der durch die vorhergehenden Regeln noch nicht beſtimmte mögliche Unterſchied der Schlüſſe in Anſehung der Qualität und Quantität der Sätze machet eigene **Schlußarten** (*modi ſyllogiſtici, modi figurarum*). Ueberhaupt könnte es, in bloſſer Rückſicht auf die Quantität und Qualität der drey Sätze eines Schluſſes, 64 Schlußarten geben. Aber nur **zehne** ſind regelmäßig. Dieſe zehn regelmäßigen **Schlußarten** ſind ſchon lange unter gewiſſen charakteriſtiſchen Namen bekannt, denen ich auch hier eine Stelle gönnen kann. Nemlich **in der** erſten **Figur** kommen 4 modi vor, deren bedeutungsvolle Namen Barbara, Celarent, Darii, Ferio heiſſen. In der zwoten Figur ſind es Ceſare, Cameſtres, Feſtino, Barocco. In der dritten Darapti, Felapton, Diſamis, Datiſi, Brocardo, Feriſon. Und in der vierten Calemes, Bamalip, Dimalis, Feſapo, Freſiſo (*).

Wenn

Wenn man einige Regeln von der Bedeutung der Buchſtaben, ſo in dieſen Namen vorkommen, merken will: ſo kann man darnach auf eine künſtliche Weiſe die Reduction der Schlüſſe veranſtalten lernen.

(*) Den Erfinder dieſer Namen habe ich noch nicht entdecken können. Was für andere Namen von Griechiſchen Philoſophen dafür gebraucht worden ſind, findet man angemerket in A. F. Müllers Einleit. in die Philoſ. Wiſſ. Th. I. S. 474. 486.

## §. 47.

### Von den bedingten Schlüſſen.

Es giebt etliche Arten von Schlüſſen, die ſich dadurch, daß aus zuſammengeſetzten Sätzen geſchloſſen wird, von den andern unterſcheiden, und noch eine beſondere Betrachtung verdienen. Die ſo gewöhnlichen hypothetiſchen Schlüſſe gehören hieher. Und zwar kommen diejenigen beſonders oft vor, wo vermittelſt eines hypothetiſchen Oberſatzes eine kategoriſche Concluſion gezogen wird.

Aus dem, was (§. 39.) von den hypothetiſchen Sätzen ſchon iſt angemerkt worden, erhellet, daß, wenn der bedingte Oberſatz in Anſehung der Folge des Nachſatzes aus der Bedingung richtig iſt, auf zweyerley Weiſe daraus fortgeſchloſſen werden könne; bejahend (in modo

modo ponente) von der Wahrheit der Bedingung, die nunmehr ein kategoriſcher Unterſatz wird, auf die Wahrheit des Nachſatzes, der nun alſo in der Concluſion auch kategoriſch wird: oder verneinend (in modo tollente) von der Falſchheit des Nachſatzes, die im Unterſatze kategoriſch behauptet wird, auf die Falſchheit des erſten Stückes des Oberſatzes.

Es kommen im Nachſatze des bedingten Oberſatzes bisweilen zween neue Begriffe vor, bisweilen nur einer.

Die allgemeine **Grundformel** bedingter Schlüſſe iſt in modo ponente: **Wenn etwas unter einer geſetzten Bedingung wahr iſt: ſo gilt es wo und wann dieſe Bedingung ſtatt findet.** Und (in modo tollente); **Woraus etwas falſches folget, das iſt ſelbſt falſch.** In Anſehung derjenigen bedingten Schlüſſe, bey welchen im Nachſatze des Oberſatzes nur ein neuer Begriff vorkommt, kann die Grundformel auch alſo angegeben werden: **Wenn ein Subject ein gewiſſes Merkmaal von einem Prädicate hat; ſo hat es auch dieſes Prädicat, und: wenn etwas den Merkmaalen eines Dinges widerſpricht, ſo widerſpricht es ihm ſelbſt.**

Auf eben die natürliche Weiſe, wie Schlüſſe der zweyten, dritten oder vierten Figur leicht können

können in Schlüſſe der erſten Figur verwandelt werden, kann man auch einem hypothetiſchen Schluſſe die Form der ordentlichen kategoriſchen Schlüſſe der erſten Figur geben; nemlich dadurch, daß man zur Concluſion den Mittelbegriff ſuchet, und damit die Vorderſätze formet. Ueberhaupt aber hat man nicht Urſache, den bedingten Schlüſſen eine andere Form zu geben. Ihre Form iſt faßlich, und erleichtert gewiſſermaſſen den Fortgang im Denken, indem man von bedingten Urtheilen zu kategoriſchen fortgeht.

## §. 48.

### Von dem disjunctiven Schluſſe, der Induction und dem Dilemma.

Wenn vermittelſt eines disjunctiven Oberſatzes geſchloſſen wird: ſo heißt der Schluß ſelbſt disjunctiv. Es laſſen ſich mancherley Arten disjunctiver Schlüſſe unterſcheiden (*).

Es kömmt aber immer alles auf zwey Stücke an, daß der disjunctive Satz richtig (§. 37.) nnd daß recht ſubſumirt werde. Wenn dieſes iſt: ſo kann man entweder ein disjunctives Glied annehmen, und alſo die übrigen alle verwerfen, weil ſie einander entgegengeſetzt ſind, und nicht zugleich beſtehen können (§. 37.); oder eines verwerfen, und die übrigen alle disjunctiv,

oder wenn man alle bis auf eines verworfen hat, dieſes kategoriſch annehmen. Es giebt alſo bey den disjunctiven Schlüſſen wieder zwo Schlußarten, wovon die erſtere modus ponens, die letztere modus tollens heiſſet.

Eine beſonders merkwürdige Art von disjunctiven Schlüſſen iſt die **Induction**. Denn zu den disjunctiven Schlüſſen kann ſie mit Grunde gezogen werden (**). Eine Induction iſt ein Schluß, durch welchen eine Beſtimmung für einen allgemeinen Begriff daraus gefolgert wird, daß ſelbige bey allen untergeordneten Begriffen ſich findet. Der Oberſatz iſt alſo disjunctiv, oder enumerirt die dem allgemeinen untergeordneten Begriffe. Der Unterſatz iſt ein bejahend oder verneinend verbindender Satz (Propoſitio copulativa vel ſegregativa). **Vollſtändig** ausgeführt iſt die Induction, wenn ſie zeiget, daß bey allen untergeordneten Begriffen die Beſtimmung ſich findet. **Unvollſtändig**, wenn ſie es nur von einigen zeiget. Die Anführung eines Falles, der der Induction entgegen iſt, heißt eine **Inſtanz**.

Ein bedingter Schluß in modo tollente, deſſen Oberſatz einen disjunctiven Nachſatz hat, heißt ein **gehörnter Schluß** (Syllogismus cornutus, dilemma, trilemma).

**Der Grund der disjunctiven Schlüſſe** iſt aus der Natur der entgegengeſetzten Sätze,

und insbeſondere der Grund der Induction darneben noch aus der Natur der allgemeinen Begriffe zu erſehen.

(*) S. Lamberts N. O. §. 284.

(**) Dahin rechnet ſie auch Herr Lambert N. O. §. 286. f.

(***) Der Schluß des Crocodils in der Fabel, der zur Erklärung des Namens Syllogiſmus crocodilinus angeführt zu werden pflegt, ſcheinet eigentlich kein gehörnter Schluß zu ſeyn; ſo wenig als der Schluß in der Chicane des Protagoras und Evatlus. (cf. *Laertius* in vita Protagorae). Man könnte beyde vielmehr negative Inductionen nennen. Es laſſen ſich aber überhaupt dieſe hier zuſammen bemerkten Schlußarten leicht in einander verwandeln, und es iſt wohl der Mühe nicht werth, über dieſe Namen zu ſtreiten.

## §. 49.

### Von den unvollſtändig ausgedruckten Schlüſſen.

Man findet bey einigen Logikern noch Namen und Erklärungen von vielerley Arten zu ſchlieſſen. Aber man ſiehet bey genauerer Unterſuchung, daß ſie nicht ſowol auf eigene unterſchiedene Schlußformen ſich gründen, für welche logiſcher Unterricht nöthig wäre, als vielmehr auf gewiſſe Begriffe und Grundſätze die aber nicht in der Logik, ſondern in der Metaphyſik, oder in andern philoſophiſchen Wiſſenſchaften,

ten, erörtert werden müſſen. Zum Theil bedürfen ſie auch wohl einer gelehrten Erörterung gar nicht.

Noch iſt von abgekürzten, verſteckten, zuſammengezogenen, unvollſtändig ausgedruckten Schlüſſen etwas zu ſagen. Es geſchieht gar oft, daß in einer Schlußrede nicht alle Sätze angegeben werden, oder daß nicht alle Stücke eines Satzes vollſtändig ausgedruckt, oder daß ſie nicht in der gewöhnlichen Ordnung angeführt werden. Wenn eines oder das andere iſt, ſonderlich aber im erſten Falle, heißt es ein verſteckter Schluß (Syllogismus cryꝑticus, enthymematicus, enthymema). Wenn man zur Concluſion den Mittelbegriff hat, und dieſer muß angegeben werden: ſo iſt es leicht, aus einem unvollſtändig ausgedruckten Schluß einen vollſtändigen zu machen.

Unter die unvollſtändigen Schlußreden gehören die unmittelbaren Folgerungen. Die Logiker geben zwar nicht einerley Erklärung von dieſer Schlußart. Aus der Vergleichung aber ſiehet man, daß diejenigen dem Worte die angemeſſenſte Bedeutung geben, die darunter die Folgerung eines Satzes aus einem andern ohne Subſumtion einer neuen Idee, kraft einer logiſchen Regel, die man im Sinne behält, verſtehen. Wenn man dieſe ausdruckt, giebt die un-

mittelbare Folgerung einen, bisweilen zween ordentliche Schlüſſe.

Zu den zuſammengezogenen Schlußreden kann auch der Sorites gerechnet werden. Er heißt auch Schlußkette, oder zuſammengezogene Schlußkette. Ich brauche dieſe Schlußart hier nicht zu erklären, ſo wenig als deren Eintheilung. Ich übergehe ſie, wie mehrere Kunſtwörter der Syllogiſtik, die auſſer einem logikaliſchen Antiquitätencabinete ſehr entbehrlich ſind, wenigſtens nicht immer wieder von neuem gedruckt zu werden verdienen.

## §. 50.

### Von Fehl- und Trugſchlüſſen.

Um die Materie von den Schlüſſen zu vollenden, iſt auch von den Fehl- und Trugſchlüſſen noch einiges zu erinnern. Ein Fehlſchluß (Paralogismus) überhaupt iſt ein Schluß, darinne die Folge (Form, Schlußart) nicht richtig iſt. Insbeſondere heißt er ein Trugſchluß (Sophisma, Captio), wenn man leicht dadurch betrogen werden kann, etwas Falſches für wahr zu halten. Der Betrug ſteckt dabey entweder in dem Ausdruck, oder in den Gedanken, und der Verknüpfung derſelben. Wer nicht gewohnt iſt, blos um der gelehrten

Form

Form willen einen Vortrag für gründlich zu halten, wird durch dergleichen Trugſchlüſſe ſchwerlich verführt werden. Ein anderes iſt, wenn man falſche Sätze für wahr hält, und daher auch dasjenige, was richtig daraus folget, annimmt. Aber da fehlt es dann dem Schluſſe nicht in der Form, ſondern in der Materie.

# Zweytes Hauptſtück.

## Theoretiſcher Unterricht von Wahrheit und Irrthum.

## Erſter Abſchnitt.

### Von der Wahrheit und der Erkenntniß derſelben überhaupt.

### §. 51.

**Entwickelung des Begriffes von Wahrheit.**

Worte, die in verſchiedener Rückſicht, und bald in ſtrenger, bald in nachlaſſender Bedeutung angewandt werden, laſſen eine über-

all gleich anpaſſende Erklärung nicht zu. Das Wort Wahrheit iſt von der Art. Unterdeſſen laſſen ſich die verſchiedenen Begriffe, die mit demſelben verknüpfet werden, noch wohl näher zuſammen, und auf gemeinſchaftliche Begriffe zurückbringen; wenn man nur erſt die Anwendung eines jedweden genauer unterſucht.

Alſo findet ſich

1) Daß das Wort Wahrheit mit einigem Unterſchiede angewandt wird, indem es ſich bisweilen auf Vorſtellungen, die wir haben, beziehet, bisweilen auf Dinge auſſer unſerer Vorſtellung, bisweilen auf die Reden, oder überhaupt äuſſerlichen Zeichen, wodurch man dem andern Vorſtellungen von ſeinen Geſinnungen oder von einer andern Sache zu erwecken ſucht. In erſter Rückſicht wird es dem Irrthume oder der leeren Einbildung entgegengeſetzt; in der zweyten dem bloſſen Scheine, dem Blendwerke, der Erdichtung; in der dritten Beziehung ſteht es der Verſtellung (Entſtellung, falſchen Vorſtellung in einer gewiſſen Bedeutung dieſes Ausdruckes) entgegen.

2) Die Wahrheit unſerer Vorſtellungen insbeſondere iſt noch von verſchiedener Art, oder, wenn man lieber will, hat Stufen der Vollſtändigkeit. Eine Vorſtellung

ſtellung iſt ſchon wahr, wenn ſie als die Vorſtellung eines Prädicats eines logiſchen Satzes mit der Vorſtellung vom Subjecte übereinſtimmt. Dieſe Wahrheit haben alſo alle Sätze, in denen das Prädicat ein Theil aus der **Nominal-Erklärung** von dem Subjecte, oder eine Folge, aus derſelben iſt; wenn gleich noch nicht ausgemacht iſt, ob es ein ſolches Ding giebt oder nur geben kann. Solche Sätze werden daher zum Unterſchiede **Nominalſätze** oder **Nominalwahrheiten** genannt. Man könnte vielleicht die Wahrheit derſelben die **logiſche Wahrheit** nennen. Wenn nun aber in dem Begriffe eines ſolchen Subjects nicht alles zuſammen paſſet: ſo iſt es ein **chimäriſcher** kein wahrer Begriff. Paßt aber alles darinne zuſammen, ſo daß alſo die abſolute innere Möglichkeit der Sache auſſer Zweifel iſt: ſo iſt in der Vorſtellung diejenige Wahrheit, die man zum Unterſchiede die **metaphyſiſche** nennt. Damit iſt aber noch nicht ausgemacht, ob etwas in der Welt wirklich vorhanden iſt, was dieſer Vorſtellung entſpricht. Iſt dieſes: ſo hat der Begriff **Realität**. Die Folgen aus demſelben ſind **Realſätze**, und dieſe Wahrheit könnte man auch wohl **phyſiſche** Wahrheit nennen. Bey allem dem

iſt noch die Frage übrig, ob der Begriff, der an ſich Wahrheit und Realität hat, die richtige Vorſtellung von dem iſt, was man ſich darunter vorzuſtellen vermeynt? (veritas in concreto, logico-phyſica). Und meiſtentheils iſt dieſe Art von Wahrheit zu verſtehen, wenn von der Wahrheit unſerer Vorſtellungen ſchlechthin geredet wird.

3) Nach dem Hauptbegriffe beſteht alſo die Wahrheit in der Uebereinſtimmung mit dem, was wirklich iſt; und überhaupt in Rückſicht auf alle Beſtimmungen und Anwendung des Begriffes, in der Uebereinſtimmung deſſen, was ſich der Verſtand als beyſammen vorſtellen ſoll.

4) Wenn nun bekannt iſt, was aus folgenden Unterſuchungen weiter erhellen wird, daß um gewiſſer Empfindungen und Erfahrungen willen wir die Wirklichkeit der Dinge annehmen und annehmen müſſen; desgleichen daß wir nicht im Stande ſind dasjenige als beyſammen uns vorzuſtellen, was nicht mit einander übereinſtimmt, was einander widerſpricht, wovon das eine das Gegentheil des andern iſt, das andere aufhebt: ſo wird leicht einzuſehen ſeyn, wie die Wahrheit auch erklärt werden könne durch die Beſchaffenheit der Vorſtellungen, daß

ſie mit der Empfindung und der Erfahrung übereinſtimmen, desgleichen durch die Gedenkbarkeit (*); und endlich, warum etwas für wahr anzunehmen uns auch ſchon genug iſt, weil ſein Gegentheil widerſprechend, nicht gedenkbar, falſch iſt (**).

(*) Dieſen Begriff von Wahrheit hat *Tſchirnhauſen*, ſo viel ich weiß, zuerſt ausführlich angewandt. S. deſſen *Medicina mentis* Part. II. Sect. I.

(**) Auch die Erklärung von der Wahrheit, daß es diejenige Beſchaffenheit der Gedanken und Sätze, daß wir ihnen beyzupflichten innerlich gezwungen ſind; oder die dieſer nahekommende andere, daß es derjenige Werth derſelben, daß ſie mit vollkommenem Beyfall, ohne Vermiſchung von Zweifel, angenommen zu werden verdienen, kann mit den angezeigten gewöhnlichen Begriffen beſtehen; ohne daß man daraus zu folgern braucht, daß die Wahrheit bisweilen mit dem Erfolge oder der Wirklichkeit der Dinge nicht übereinſtimmt, daß das Wahre nicht allemal beſtändig wahr ſey. Man muß nur den Unterſchied der Begriffe vom Wahren und vom Annehmungswerthen oder Glaubwürdigen nicht ganz aufheben. S. Philaletie Th. I. §. 3. und Elementarbuch St. II. S. 256. ff.

## §. 52.

### Nöthige Erinnerungen zu den angegebenen Merkmaalen des Wahren; nebſt einigen Folgerungen.

Dieſe in den angezeigten Erklärungen enthaltenen aus dem Grundbegriffe gefolgerten

Merkmaale der Wahrheit und Unwahrheit ſind es auch, die man im gemeinen Leben und überall gebrauchet, wo Wahres und Falſches unterſchieden werden ſoll. Einige ſind direct, wenn wir uns gerade zu, auf die Erfahrung, auf das Zeugniß der eigenen Sinnen, oder auf ein unzweifelhaftes Zeugniß anderer berufen; andere indirect, wenn wir von einer Vorſtellung nicht abgehen, weil das Gegentheil ſich ſchlechterdings nicht denken läſſet, in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, oder mit dem ausgemachten, mit dem Zeugniſſe der Sinnen, oder irgend einem andern unbezweifelten Grunde der Wahrheit ſich nicht zuſammen reimen läſſet.

Aber Vorſicht iſt nöthig, daß man ſich hiebey nicht übereilt. Leicht geſchieht es,

1) Daß etwas widerſprechend zu ſeyn ſcheinet, weil man ſich nicht alles recht vorſtellet, nicht das rechte ſich denket, den andern nicht recht verſteht; wozu die Vieldeutigkeit der Worte, Nebenideen oder andere Umſtände Anlaß geben können. Oder es iſt dasjenige nicht ausgemacht, und ſo völlig richtig, womit das andere nicht beſtehen kann. Noch viel weniger dürfte etwas verworfen werden als nicht gedenkbar, was einer nicht völlig verſtehen, einſehen, begreifen kann. Schlechterdings nicht

gedenk-

gedenkbar dürfen wir erſt etwas nennen, wenn ein Widerſpruch offenbar iſt. Unbegreiflich aber iſt uns etwas ſchon, wenn wir uns keine vollſtändige, zuſammenhängende und in unſere vorräthigen Begriffe einpaſſende Vorſtellung davon zu machen wiſſen.

2) Hingegen geſchieht es auch oft, daß ein wahrer Widerſpruch, eine Ungereimtheit, ſich verbirget; und alſo das Falſche ganz faßlich, wohl zuſammenhangend, übereinſtimmend, gedenkbar, ſcheint.

3) Was unter gewiſſen Umſtänden wahr ſeyn ſoll, muß mit allen dieſen Umſtänden ſich zuſammen reimen laſſen, was in der Welt, und für unſern Verſtand Wahrheit ſeyn ſoll, muß mit allem dem, was in der Welt und für uns unleugbare Wahrheit iſt, zuſammenſtimmen.

4) Keine Wahrheit kann der andern widerſprechen, in dem Reiche der Wahrheiten iſt die vollſtändigſte Harmonie.

5) Der Widerſpruch entſteht oft aus einer einzigen Beſtimmung. Eine geringe Veränderung alſo: ſo wird oft das Wahre falſch, oder das Falſche wahr.

§. 53.

## §. 53.

### Evidenz, unmittelbar evidente Wahrheiten, Grundwahrheiten. Geſetze des logiſchen Beyfalls.

Ob etwas wahr ſey oder nicht, erhellet nicht allemal. Wenn dieſes aber völlig klar iſt: ſo ſpricht man von **Evidenz** der Vorſtellungen, Sätze, Wahrheiten. **Unmittelbar evident** (ſelbſtevident) heiſen ſie, wenn ſo bald man die Ausdrücke nur verſteht, aus den nächſten Ideen, die Wahrheit alsbald, ohne daß man ſich zu beſinnen braucht, erleuchtet, zu folge des Begriffes von Wahrheit. Alſo ein Satz, der nichts anders ſagt, als was die Empfindung unmittelbar lehrt, oder ein Satz, in welchem das Prädicat weiter nichts enthält, als was der Begriff des Subjects unmittelbar zu erkennen giebt, iſt eine unmittelbar evidente Wahrheit. Wenn ſolche Sätze gebraucht werden können, die Wahrheit vieler anderer Sätze daraus herzuleiten: ſo heiſſen ſie **Grundwahrheiten.**

Es giebt aber zweyerley Grundwahrheiten; ſolche, welche weiter nichts als das Merkmaal der Wahrheit, irgend eine Definition von der Wahrheit, enthalten, und folglich gebraucht werden können, um darzuthun, daß ein Satz wahr iſt, bey welchem dieſes Merkmaal ſich findet (Principia *formalia* veritatis); und andere,

welche

welche ſo reichhaltig ſind, daß ſie viele Sätze in ſich enthalten, die bey Entwickelnng der Begriffe daraus gefolgert werden können. (Principia veritatis *materialia*).

Von der erſtern Art ſind die bekannten Sätze, daß **das Widerſprechende, dasjenige was ſich gar nicht gedenken läſſet,** nicht wahr; daß was einerley mit dem andern iſt, nicht anders als wahr ſeyn könne, wenn dieſes es iſt; endlich die noch mehr identiſchen Sätze, daß wahr nicht zugleich falſch, wahr wahr, einerley einerley ſey.

Dieſe Sätze, wie ſie andern die Wahrheit merklich machen ſollen, enthalten alſo auch zugleich den Grund unſeres Beyfalls, den wir einer Sache als wahr geben. Und dieſen Beyfall ſind wir gezwungen zu geben, ſo bald die Wahrheit einleuchtet; innerlich wenigſtens ihn zu geben. Denn wir können nicht conträre Gefühle oder Gewahrnehmungen von derſelben Sache zugleich haben. Hingegen iſt uns aber auch dieſer Beyfall auſſerdem nicht möglich. Nicht von der Willkühr, ſondern von nothwendigen Naturgeſetzen hängt alſo dieſer Beyfall ab, oder die innere Empfindung, daß etwas wahr ſey.

Gleichwie aber durch die ſchnelle Erweckung der Ideen es geſchehen kann, daß einem etwas unmit-

unmittelbar evident zu ſeyn ſcheinet, was es an ſich nicht iſt §. 36. b. alſo kann Unachtſamkeit und jedwedes Hinderniß der völligen und reinen Gewahrnehmung deſſen was einen Begriff ausmachet, verurſachen, daß Wahrheiten, die auſſerdem mit Recht unmittelbar evident heiſſen, dann und wann für einen es nicht ſind.

(*) Man findet noch allerhand Merkmaale von den Grundwahrheiten angegeben: als daß kein Räſonnement ſie aufkläret und einleuchtender macht, ſondern vielmehr verwirrt; daß aber auch kein Räſonnement gegen ſie etwas ausrichtet; daß ſie allgemein angenommen werden, wenn nicht beſondere Gründe des Irrthums es verhindern; daß ſie ſich mit den Hauptwahrheiten wohl vertragen, da die ihnen zuwiderlaufenden Sätze bald in dem ganzen Syſtem der menſchlichen Erkenntniſſe, Zerrüttung und Verwirrung anrichten. Welche Merkmaale ſich wohl gebrauchen laſſen, wenn man es mit Behutſamkeit und in Rückſicht auf den genauern Grundbegriff thut.

## §. 54.

### Von den Beweiſen.

Wenn die Wahrheit einem nicht einleuchtet; ſo iſt ein Beweis nöthig. Es iſt aber alsdenn entweder nur Entwickelung der Begriffe nöthig, um mit Hülfe der dabey entſtehenden allgemeinen, ſchon erkannten, oder leicht zu erkennenden

kennenden Wahrheiten die Richtigkeit des angegebenen Verhåltniſſes des Subjects zum Prådicate offenbar zu machen: oder es gehöret eine beſondere Erfahrung dazu, eigene, oder von andern glaubwürdig bezeugte. Ein Beweis der erſtern Art heißt daher ein Beweis aus den Begriffen (a priori) (*); der von der andern Art aber, aus der Erfahrung, der eigenen Empfindung oder dem Zeugniſſe (a poſteriori). Wenn der Beweis aus den Begriffen in der Ordnung die Såtze vortrågt, wie ſie aus der Entwickelung der Begriffe des zu erweiſenden Satzes nach und nach entſtehen bis man zu den Såtzen kömmt, die das zu Erweiſende einleuchtend machen: ſo heißt er ein analytiſcher, bey umgekehrter Ordnung aber, ein ſynthetiſcher Beweis. Der Beweis heißt direct oder apodiktiſch, wenn das zu Erweiſende unmittelbar aus den Gründen gefolgert wird, apagogiſch oder indirect aber, wenn es erſt vermittelſt der Ungereimtheit des Gegentheils erwieſen wird. Vollendet iſt ein Beweis, ſo bald dasjenige, was bewieſen werden ſoll, aus dem Angeführten einleuchtet; und ausführlich, wenn alle Såtze, die dabey auf einander fortführen, ausdrücklich angezeigt ſind.

Daß Beweiſe nicht tüchtig ſind, wenn entweder etwas falſches dabey als wahr vorausgeſetzet (**), oder fålſch geſchloſſen, oder et-

was

was anders bewieſen wird, als was bewieſen werden ſoll, folget aus den Begriffen. Es iſt auch leicht einzuſehen, daß ein Beweis aus dem was zu erweiſen war (petitio principii) nichts taugt; man mag nun unmittelbar daraus beweiſen wollen, oder durch einen Cirkel darauf kommen. In dieſen Fehler muß man verfallen, wenn man alles beweiſen will. Aber alsdenn kann man nicht ſagen, daß einer in dieſen Fehler beym Beweiſen verfällt, wenn er ſich zum Beweiſe eines richtigen Grundſatzes bedienet, worinne der zu erweiſende freylich ſchon ſtecket, aber ſo daß nicht Jedermann, der den erſtern einräumet, ſolches einſieht. Denn dieß iſt dem Endzwecke eines Beweiſes und der gewöhnlichen Bedeutung dieſes Wortes vollkommen gemäß. Wenn der ſchlecht bewieſene Satz dennoch wahr iſt: ſo verbirgt ſich der Fehler des Beweiſes unter der einleuchtenden Wahrheit des Satzes noch bisweilen.

(*) Die Hinlänglichkeit dieſer Beweisart bey Nominalſätzen (§. 51). iſt leicht einzuſehen. In Anſehung der Realſätze wird ſie aus dem, was in der Lehre von der Wahrſcheinlichkeit (§. 57) vorkömmt, beurtheilet werden können.

(**) Wie fern dieß beym apagogiſchen Beweiſe, desgleichen beym ſo genannten Beweiſe κατ᾽ ανθρωπον geſchehen kann; ſo wie der Sinn der Regel, daß zu viel beweiſen nichts beweiſen heiſſe, und die Lehre von den Objectionen kann hiebey bald begreiflich werden.

§. 55.

## §. 55.

### Von der Ueberzeugung und Gewißheit.

Wenn man etwas für wahr oder falſch hält: ſo iſt man entweder durch völlige und deutliche Erkenntniß gezwungen, ſo zu urtheilen; oder nicht. Nur in dem erſten Falle kann man ſagen, daß man **Ueberzeugung** (Convictio) habe, und **gewiß** ſey, das heißt, auſſer der Gefahr ſich zu irren. Hingegen, wenn man, ohne durch die deutliche Erkenntniß untrüglicher Merkmaale gezwungen, etwas für wahr oder falſch hält; ſo heißt dieß, nach der genauern, nicht ohne Grund angenommenen Sprache, nur **Ueberredung** (Perſuaſio). Dieſes weiter zu erörtern, merken wir folgende Sätze:

1) Die Ueberredung bringt allernächſt eben den Effect hervor, wie die Ueberzeugung, daß einer nemlich etwas für wahr annimmt. Und daher hält ſich derjenige leicht für überzeugt, der nur überredet iſt, und etwas für gewiß, ohnerachtet er keine ſolche Gründe dabey hat, bey denen man auſſer der Gefahr iſt ſich zu irren. Aber wie beyde in ihrem Urſprunge verſchieden ſind: ſo ſind ſie es auch in ihren Folgen. Es wäre alſo nicht recht gethan, wenn man die Namen und Begriffe nicht genau von einander zu unterſcheiden ſuchte.

2) Die Ueberzeugung hångt von der Beſchaffenheit der Erkenntniß ab, die einer von dem Satze und ſeinen Beweisgrůnden hat. Daher kann es leicht geſchehen, daß von der nemlichen Wahrheit der eine überzeugt iſt, und der andere nicht, und daß der nemliche Menſch zu einer Zeit Ueberzeugung hat, und zur andern nicht. Aber dieß iſt unmöglich, daß von dem nemlichen Satze und ſeinem Gegentheile es wahre Ueberzeugung gebe.

3) Wenn unterdeſſen einem etwas gewiß heißt, in ſo fern er davon überzeugt iſt; ſo iſt die Gewißheit etwas relatives (ſubjectiviſches). Weil aber doch alles, was da iſt, daſſelbe, was es iſt, nicht zugleich nicht ſeyn kann, und was wahr iſt, wahr bleibt, ob einer es dafür hält oder nicht; ſo wird die Gewißheit auch bisweilen als etwas, ſo den Dingen für ſich zukömmt, angeſehen, abſolut, objectiviſch betrachtet.

4) Wenn man überzeugt iſt, daß etwas iſt: ſo kann man ſich das Gegentheil davon nicht mehr als möglich vorſtellen (§. 53). Aber das iſt zur Gewißheit nicht nöthig, daß man allemal vorher das Gegentheil an und aus ſich ſelbſt für unmöglich erkennt.

5) So vielerley Erkenntniß- und Beweisgründe es giebt, die etwas evident machen, ſo vielerley Wege giebt es zur Gewißheit zu gelangen. Und darauf gründet ſich eine Eintheilung der Gewißheit. Die Ueberzeugung gründet ſich nemlich entweder auf Folgerungen aus den Begriffen vermittelſt allgemeiner Grundwahrheiten, oder unmittelbar auf eigene Erfahrung, oder auf Zeugniſſe anderer. Im letztern Falle heißt ſie **hiſtoriſche**, im zweyten **phyſiſche** (intuitive) im erſten **theoretiſche** ſpeculative, **demonſtrative** (ſyſtematiſche) Gewißheit.

6) Bey der gewöhnlichen Eintheilung der Gewißheit in **geometriſche** und **moraliſche**, wird das Wort Gewißheit nicht beydemale in einerley Bedeutung genommen. **Geometriſche Gewißheit** iſt diejenige Gewißheit, die auf die Evidenz der Folge aus den für wahr angenommenen Begriffen und Grundſätzen ſich gründet; dergleichen ſich zwar in der Geometrie nicht allein, aber doch am häufigſten findet. **Moraliſch** gewiß aber wird etwas genennt, wenn es zwar keine ſolche Gründe für ſich hat, bey denen es unmöglich wäre ſich zu irren, doch aber ſolche, bey denen man nicht Urſache hat, einen Irrthum zu vermuthen, und alſo ſich beruhi-

ruhigen, und ſeine Handlungen darnach einrichten kann.

(*) Wenn man den allgemeinen Begriff von Gewißheit alſo anſetzte: wo man keinen Grund zu zweifeln mehr hat: ſo könnte man etwa die Abtheilung ſo machen, daß höchſte oder geometriſche Gewißheit hieſſe, wenn man keinen logiſchen Grund zu zweifeln hat, gemeine oder moraliſche, wenn man keinen moraliſchen Grund, keine Pflicht dazu hat.

## §. 56.

### Von der Ungewißheit und dem Zweifel.

Man hält etwas nicht für gewiß, wenn man keine Gründe vor ſich ſieht, bey denen man es für unmöglich halten müßte ſich zu irren, und man iſt nicht gewiß, wenn man nicht dergeſtalt von einer Meynung überzeugt iſt, daß man es für unmöglich erkennte, daß das Gegentheil wahr wäre. Beydes kann daher kommen, daß man die Beweisgründe, die eine Meynung für ſich hat, nicht gehörig ſich vorſtellet und einſieht; aber auch daher, daß die Meynung nicht bewieſen werden kann, weil ſie nicht richtig iſt. Man nimmt dieſe Unrichtigkeit bisweilen nur dunkel gewahr; und iſt daher nicht überzeugt, ohnerachtet man nicht ſagen kann, wo es dem Beweiſe fehlt. Ein anderesmal iſt man nicht überzeugt, weil man Gründe, die das Gegentheil beweiſen, für ſich zu haben glaubt.

Wenn man weder überzeugt noch überredet iſt: ſo zweifelt man. Insbeſondere aber ſagt man alsdenn, daß jemand an etwas zweifele, wenn er ſich das Gegentheil als möglich vorſtellet; und alſo, wenn er es nicht ſich, ſondern der Unzulänglichkeit der Gründe an und für ſich zuſchreibet, daß er nicht überzeugt iſt.

Man ſieht hieraus leicht, wie die Zweifel entſtehen, daß ſie durch das Wachsthum unſerer Erkenntniß vermehrt werden können, und daß ſie doch immer eine Folge unſerer Unwiſſenheit ſind. Denn wer alles aufs beſte erkennete, würde in keiner Sache zweifelhaft ſeyn.

## §. 57.

### Von der Wahrſcheinlichkeit. Grundbegriff und Grundregeln.

Wenn man nicht gewiß iſt: ſo iſt man deswegen nicht **völlig ungewiß**, das heißt, eben ſo wenig das eine als das andere anzunehmen geneigt. Dasjenige, wovon man nicht völlig gewiß iſt, das man aber doch für wahr zu halten geneigt iſt, iſt einem **wahrſcheinlich**, wird vermuthet. Hingegen iſt **unwahrſcheinlich**, was man zwar nicht offenbar für falſch erkennet, aber für falſch zu halten doch mehr geneigt iſt, als für wahr.

Da wir nicht ohne Gründe etwas für falſch oder für wahr halten können: (§. 53.) ſo iſt leicht zu entdecken, woher dieſe Geneigtheit, woher die Wahrſcheinlichkeit entſtehe. Sie entſteht aus einer unvollſtändigen Evidenz. Merkmaale der Wahrheit ſind da; aber keine hinlängliche, ganz untrügliche. Etwas kann man beweiſen: aber nicht ſo viel, als man zu behaupten geneigt iſt. Man iſt geneigt, mehr anzunehmen, als man wirklich ſieht. Eben dieſes heiſſet vermuthen.

Noch deutlicher wird es durch folgende Bemerkungen werden.

1) Unmittelbar evident iſt das Wahrſcheinliche nicht. Es gehört alſo in die Claſſe desjenigen, was bewieſen werden muß, oder wenigſtens bewieſen werden kann.

2) Es wird etwas zur völligen Gewißheit gebracht durch einen Beweis aus den Begriffen, wenn evident gemacht wird, daß das zu Erweiſende völlig einerley iſt, mit dem, was für ausgemacht angenommen werden durfte, oder völlig darinne liegt. Wahrſcheinlich wird alſo etwas auf die Weiſe nur werden; wenn noch irgend ein Unterſchied zwiſchen einem und dem andern übrig bleibt, oder doch nicht als unmöglich, ob wohl verborgen, geleugnet werden dürfte, weil

weil man keine vollſtändige Erkenntniß von der Sache hat.

3) Desgleichen, wenn man nur zeigen kann, daß das Gegentheil weniger damit übereinſtimmt, nicht aber daß es ſchlechterdings widerſpricht: oder wenn man nur dieſen Widerſpruch von einem nnd dem andern contrairen Satze darthun, nicht aber gewiß machen kann, daß von allen möglichen, oder kurz von dem contradictoriſch entgegengeſetzten, eben dieſes richtig iſt.

4) Das Zeugniß der Sinnen kann etwas gewiß machen. Aber alsdenn fehlt dem Urtheile dieſe Gewißheit, wenn es weiter geht, als die Vorſtellung der Sinnen, wenn man etwas vermuthet, was man nicht ſiehet, oder überhaupt empfindet. Solche Vermuthung kann aber doch Gründe für ſich haben, die uns natürlicher Weiſe geneigt machen, ihr nachzugeben, und vernünftige Wahrſcheinlichkeit bewirken. Dieſes geſchieht, wenn man etwas gewahr wird, womit man dasjenige, was man vermuthet, zu folge vorhergehender Erfahrungen, oder der daraus entſtandenen Begriffe und Urtheile, beſtändig oder gewöhnlich verknüpfet weiß; gewiſſe Theile eines Ganzen, gewiſſe Eigenſchaften eines Dinges oder Weſens, eines ſo-

als Wirkung oder als Urſache mit dem andern verknüpfet iſt. Dieß will die gemeine Regel, daß man das Gewöhnliche, das Natürliche, im zweifelhaften Falle vermuthen müſſe (*).

5) Es iſt alſo nichts anders als eine Anwendung dieſer Vermuthungsregel, oder dieſes Grundſatzes von der Wahrſcheinlichkeit, wenn man aus unvollſtändigen Inductionen (§. 48.) allgemeine Sätze folgert; oder wenn man eben denſelben Lauf der Dinge, der bisher geweſen iſt, ferner erwartet, auf die Geſetze der Natur, die bisher ſich bewieſen haben, ferner rechnet.

6) Wenn man aber blos daraus, daß ein Ding in vielen Stücken dem andern ähnlich iſt, die Vermuthung ziehet, daß es ihm auch in andern ähnlich ſeyn werde, ohne genauer zu beſtimmen, in was für einer Verknüpfung dieſe und die erſtern überhaupt ſind: ſo entſteht dieſe Vermuthung zwar auch zum Theil aus einerley Grunde mit der vorhergehenden; aber ſie wird um ſo viel ſchwächer, je mehr Erfahrungen man hat, daß Dinge in gewiſſen Stücken ſehr ähnlich, und in andern ſehr unterſchieden ſeyn können (**). Nun kömmt es alſo darauf an, was man unter der Regel von der Analogie verſtehen will, um ihren Werth beym Denken zu beſtimmen.

7) An-

7) Anders als wahrſcheinlich kann auch die Concluſion nicht ſeyn, die aus einer wahrſcheinlichen Prämiſſe in richtiger Schlußform entſteht.

(*) Die phyſiſchen Gründe und Naturgeſetze wird der Pſychologe auch hiebey leicht aus vorhergehenden Bemerkungen (§. 26. 53.) abnehmen, und aus dieſen und dem Erfolge, den dieſe Denkarten haben, zuſammen genommen, ſie hinlänglich rechtfertigen können.

(**) Wie fern Gleichniſſe beweiſen, kann hiebey erklärt werden.

## §. 58.

### Von den Graden der Wahrſcheinlichkeit, und der Glaubwürdigkeit.

Aus allem bisherigen erhellet leicht, daß die Wahrſcheinlichkeit von verſchiedener Art (*) iſt, und verſchiedene Grade zuläſſet.

1) Gleichwie das Urtheil von der Gewißheit nicht immer auf Ueberzeugung, ſondern oft nur auf Ueberredung ſich gründet: alſo entſteht die Wahrſcheinlichkeit nicht allemal aus deutlicher Erkenntniß und gründlicher Unterſuchung, ſondern etwa nur aus flüchtigen und verworrenen Vorſtellungen. Man muß daher eine geprüfte Wahrſcheinlichkeit von einer ungeprüften, die

reelle von der eingebildeten unterſcheiden. Die Begriffe ſind nicht nur verſchieden, ſondern die Fälle laſſen ſich auch darnach beurtheilen.

2) Je vollſtändiger die Uebereinſtimmung deſſen was vermuthet wird, mit dem, was ausgemacht iſt; das heißt, mit je mehrern allgemeinen Wahrheiten oder beſondern Erfahrungen und je genauer es übereinſtimmt; deſto wahrſcheinlicher iſt es für ſich (directe).

3) Je weniger Gründe für die gegenſeitige Meynung, oder je mehr Gründe wider dieſelbe da ſind; alſo auch je weniger Urſache man hat, das Gegentheil nur für möglich zu halten, je weniger entgegengeſetzte Fälle möglich ſcheinen können: deſto mehr indirecte Wahrſcheinlichkeit iſt da.

4) Hingegen mindern die Gründe, die man für das Gegentheil hat, die Wahrſcheinlichkeit. Alſo je mehr entgegengeſetzte Fälle möglich ſcheinen können, deſto weniger Wahrſcheinlichkeit iſt für einen Fall.

5) Je mehr unausgemachtes man annehmen muß, um ſeine Vermuthung zu unterſtützen; deſto zweifelhafter wird ſie.

6) Wenn ſich, vermöge der Gründe und Gegengründe, oder überhaupt, gar vielerley

Fälle als möglich gedenken laſſen: ſo iſt, in dieſer Rückſicht, derjenige der wahrſcheinlichſte, in Anſehung deſſen die abweichenden Fälle, die Gründe und Gegengründe, am nächſten zuſammen kommen.

7) Wenn nur ein entgegengeſetzter Fall eben ſo möglich ſcheint, als der angenommene: ſo kann man ſchon eigentlich nicht mehr von Wahrſcheinlichkeit reden. Und überhaupt, wenn Gründe und Gegengründe völlig gleich ſind: ſo läſſet ſich gar kein gegründetes Urtheil fällen.

8) So bald etwas als unmöglich erkannt iſt, es ſey wegen irgend eines Widerſpruches, der ſich direct entdecket, oder wegen der Gewißheit des Gegentheils: ſo hat es gar keine Wahrſcheinlichkeit mehr, wenn auch, nemlich dieſe Gründe der Unmöglichkeit weggerechnet, noch irgend einige ſcheinbare Beweisgründe für Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit da wären.

9) Wenn einer wahrſcheinlichen und geprüften Meynung nichts erhebliches entgegengeſetzt werden kann, als daß ſie nicht völlig ſtrenge bewieſen, nicht ganz evident iſt: ſo iſt ihre Wahrſcheinlichkeit vorzüglich. Und ſie iſt, zumal wenn Bewegungsgründe, nicht unentſchloſſen und zweifelhaft zu blei-

bleiben, da ſind, eine glaubwürdige Meynung. Viele Gründe, die einzeln alle noch leicht trügen können, vermögen doch oft zuſammen etwas auſſer Zweifel zu ſetzen (**).

(*) Es iſt insbeſondere ein wichtiger Unterſchied, ob man nur eine gewiſſe Art von Vermuthungen überhaupt beurtheilen, und den Grad ihrer Wahrſcheinlichkeit beſtimmen will; oder ob die Wahrſcheinlichkeit dieſer Vermuthung in einem einzelnen Falle beſtimmt werden ſoll.

(**) Statt aller andern Schriften dienet zur Einleitung in die Kenntniß der Litteratur und des Umfanges dieſes Lehrſtückes K. H. Frömmichens Abh. über die Lehre des Wahrſcheinlichen. 1773. 4.

Zwey-

# Zweyter Abſchnitt.

## Von den Quellen der Wahrheit und den Gründen der Zuverläßigkeit bey den verſchiedenen Arten der Erkenntniß.

### §. 59.

**Zweifel wider die Zuverläßigkeit unſerer Erkenntniß überhaupt.**

Man ſollte denken, aus dem Vorhergehenden erhelle nun ſchon genugſam, daß in unſerer Erkenntniß Wahrheit ſey, und bey Beobachtung gewiſſer Regeln allmal ſeyn müſſe; und daß wir die Wahrheit oft mit Gewißheit und Ueberzeugung erkennen.

Aber glaubt man nicht oft die Wahrheit zu erkennen, gewiß und überzeugt zu ſeyn, und man hat ſich geirret? Man wird es ſelbſt gewahr, und iſt nachmals oft von dem andern Gegentheile eben ſo überzeugt, als man es vorher von dem einen war. Behaupten nicht die Menſchen die entgegengeſetzteſten Meynungen, und glauben beyderſeits gewiß zu ſeyn? Oder vielmehr (ſo ſprechen

ſprechen die Zweifler) ſie ſind es wirklich; weil doch gewiß und überzeugt ſeyn, nichts anders heißet, als zuverſichtlich glauben, ohne zu zweifeln. Was iſt aber dieß für eine Gewißheit, wobey man oft genug ſich irret, und alſo immer in Gefahr iſt, ſich zu irren?

Der Zweifel geht noch weiter, und greift die allgemeinen Gründe und Quellen unſerer Erkenntniß an. Er leugnet die Zuverläßigkeit der ſinnlichen Erkenntniß, welche doch die Quelle aller unſerer Erkenntniß ſeyn ſoll. Er erwecket Mißtrauen wider unſere allgemeinen Theorien, Schlußarten und Grundſätze, und überhaupt wider unſere Vernunft. Kann man nicht, ſagt er, entgegengeſetzte Dinge, Wahres und Falſches, aus dieſen allgemeinen Grundſätzen, und vermittelſt dieſer berühmten künſtlichen Form herleiten?

Unwiſſenheit, ſpricht der Zweifler, verbirgt uns unſere Unwiſſenheit, verbirgt uns unſere Irrthümer. Denn was iſt der Erfolg von den eifrigſten Bemühungen, ſeine Erkenntniß aufzuklären, je anders geweſen, als Entdeckung der Irrthümer und der Unwiſſenheit, die man vorher nicht eingeſehen hat? Was kann alſo anders das Ende ſeyn, wenn man in dieſer Unterſuchung lange genug fortfähret, als die Bemerkung, daß keine Gewißheit in unſerer Erkenntniß

niß iſt, daß wir nichts wiſſen, nemlich nichts gewiß wiſſen? Eine Bemerkung, die die Eigenliebe und den Dünkel des groſſen Haufens zu ſehr beleidiget, als daß von den wenigen, die ſie zu machen im Stande ſind, nicht die meiſten noch zu muthlos ſeyn ſollen, ſie frey zu bekennen.

Nur die Weiſeſten — Jetzt nennet er eine lange Reihe angeſehener Männer, die dieſes Bekenntniß abgeleget haben, von weiſen Sokrates an, der aus Beſcheidenheit und den eingebildeten Sophiſten zur Lehre ſagte, daß er nichts wüßte, bis auf den Erzzweifler **Bayle**, der ein beſonderes Vergnügen ſcheinet darinne gefunden zu haben, die Leute in ihrem Glauben irre zu machen.

Ich habe die Gründe der Zweifler vorgetragen, ſo gut ich ſie gefunden habe, wie es Pflicht eines redlichen Gegners iſt. Man muß ſeinem Feinde gerade zu ins Geſicht ſehen.

Die Widerlegung dieſer Gründe erfordert eine weitläuftige Ausführung, und muß ſtückweiſe vorgenommen werden. Es wird der Sieg nicht fehlen, wenn wir nicht zu viel gewinnen wollen. Der Streit mit den Zweiflern wird nur dadurch ſchwer, wenn man zu viel behaupten, und ihnen nicht da, wo ſie Recht haben, Recht laſſen will.

§. 60.

## §. 60.

### Von der Zuverläßigkeit der ſinnlichen Erkenntniß, Feſtſetzung der Streitfragen.

Wenn alle unſere Begriffe urſprünglich aus Empfindungen herkommen (§. 31. f.) auch die letzten Grundſätze aller Beweiſe auf Empfindung ſich ſtützen (§. 53.); ſo hat man Urſache, die Zuverläßigkeit der ſinnlichen Erkenntniß auſſer Zweifel zu ſetzen.

So weit iſt vermuthlich noch niemand im Zweifel gegangen, daß er ſeine eigene Exiſtenz, und die Exiſtenz der Empfindungen, deren er ſich bewußt war, geleugnet hätte. Auch das Daſeyn der Beſchaffenheiten, die man an den Empfindungen gewahr wird, als Beſchaffenheiten der Empfindungen, kann dann nicht geleugnet werden. Daß wir gewiſſe Dinge mit Vergnügen, andere mit Widerwillen, einige als auſſer uns, andere als in uns u. ſ. f. empfinden, iſt auſſer Zweifel. Dieß alles aber heißt allgemein geſagt nur ſo viel: **Was und wie man empfindet, das und ſo empfindet man; oder auch; Was ſcheint, das ſcheint.**

Ob aber das, was ſcheint, wirklich iſt, ob wirklich auſſer uns Dinge vorhanden, und wenn ſie vorhanden ſind, ob die Dinge ſo beſchaffen, wie es uns ſcheint; endlich wie fern überhaupt

in

in dem Scheine, an und für ſich betrachtet, Wahrheit und Grund zur Wiſſenſchaft ſey; darüber kann geſtritten werden.

## §. 61.

**Idealiſten. Gewöhnliche Gründe wider ſie. Geſunde Vernunft unter dem Schutze des Inſtincts.**

Diejenigen welche überhaupt leugnen, daß die Dinge, die auſſer uns vorhanden zu ſeyn ſcheinen, wirklich vorhanden, oder doch daran zweifeln, oder wenigſtens glauben, daß man wohl daran zweifeln könne, werden insgemein **Idealiſten** genennt (*). Wenn ſie nur gar ihre eigene Exiſtenz für gewiß halten, heiſſen ſie **Egoiſten**.

Dieſe Leute zu widerlegen, beruft man ſich bisweilen auf den gar merklichen Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung eines Gegenſtandes, der jetzt nur in der Vorſtellung vorhanden iſt, imaginirt wird, und zwiſchen der Vorſtellung deſſen, was nun empfunden wird, und von welchem wir eben ſagen, daß es auſſer der Vorſtellung vorhanden ſey. Man hält ihnen die Unmöglichkeit vor, die Folge der Vorſtellungen in der Seele auf einander zu begreifen, wenn man nicht wirklich auſſer uns vorhandene Gegenſtände und deren Einwirkung annehmen will.

Man kann auch ſagen, daß die Seele Gegenſtånde, die ſie quålen, die ſie verabſcheuet und gerne von ſich entfernen mőchte, ſich nicht ſelbſt zur Empfindung ſchaffen werde. Kann eine Kraft dermaſſen gegen ſich ſelbſt gerichtet ſeyn?

Allein ſo viel auch Grůndliches in dieſen Såtzen lieget: ſo fehlet es doch geůbten Gegnern nicht an Einwendungen. Und zum Unglůck treffen dieſe Grůnde auch eine andere Parthey von Philoſophen, die nicht mit den Idealiſten důrfen vermenget werden (§. 5.). Der Streit auf dieſe Weiſe angefangen, mőchte daher wenigſtens ſehr lange wåhren.

Wenn es mit den Beweiſen und Gegenbeweiſen bey dieſer Streitfrage alſo beſchaffen iſt: wie kőmmt es denn aber doch, daß, der Zweifelgrůnde ohngeachtet, die Vernunft immerzu in ihrem Laufe fortfåhret, und ſich nicht irre machen låſſet? Und daß auch diejenigen, die als Zweifler hier auftretten, nur zweifeln, wenn ſie ſpeculiren und ſtreiten wollen, bey ihren Handlungen aber ihre Zweifel ſelbſt zu vergeſſen ſcheinen? Vielleicht fůhret uns dieſes auf eine bequemere Erlåuterung der Streitfrage.

(*) Zur letzteren Claſſe gehőrt, jedoch noch mit einem gewiſſen Unterſchiede, der Biſchof *Berkeley* S. deſſen Dialogues betvveen Hylas and Philonous; Franz. Amſterd. 1750; desgleichen the princi-

principles of human Knovvledge. S. auch *Mallebranche* R. de la V. Eclairciſſ. II.

## §. 62.

**Verſuch einer leichten und endlichen Entſcheidung.**

Weil der Inſtinct dem Zweifel wider die Exiſtenz von Dingen auſſer uns ſo ſehr zuwider iſt: ſo haben einige die Idealiſten als Unſinnige zu betrachten, und keiner Widerlegung zu würdigen, fürs Beſte erachtet. Andere, ſagt man, haben ihnen durch unangenehme Empfindungen das Bekenntniß abzwingen wollen, daß Dinge auſſer ihnen vorhanden wären.

Aber wie, wenn die ganze Sache nur ein Wortſtreit wäre, und man ſich nur gegen einander beſſer erklären dürfte, um einverſtanden zu ſeyn? Wir wollen ſehen. Wenn ich zu dem Idealiſten alſo ſagte: So viel ich merke, haſt du eben auch Vorſtellungen von Dingen, als wären ſie auſſer dir, wie ich ſie habe, du beweiſeſt dich in deinem Verhalten gegen dieſelben eben ſo wie ich. Auch weißt du wohl den Unterſchied, daß manches dergeſtalten ſcheinet, daß es nur ſelten, nur unter gewiſſen Umſtänden ſo ſcheinet, durch den viel beſtändigern Schein aber, und durch unzählige andere Vorſtellungen widerleget wird; vieles aber beſtändig auf einerley Weiſe ſcheinet, in unzähligen Fällen, und

bey unzählichen Menſchen, wenn ſie ſich im ordentlichen Zuſtande befinden, nach welchem die Vollkommenheit der menſchlichen Natur abzumeſſen, und bey welchem die Empfindung richtig heiſſet, weil ſie der Natur und Beſtimmung des Menſchen angemeſſen iſt. Dieſes beſtändige **Scheinen nun, bey dem ordentlichen Zuſtande der menſchlichen Natur, bey der** richtigen Empfindung, heiſſe ich mit allen übrigen Menſchen Seyn. Und das hälſt du, nebſt etlichen wenigen, nicht für Recht. Aber wenn es nun keine Unbequemlichkeit hat von dem, was uns Menſchen alſo ſcheinet, zu ſagen, daß es ſey; wenn dieſes die wahre Bedeutung des Wortes iſt, hier und in jedwedem andern Falle; wenn die Menſchen ſich dabey verſtehen, und indem ſie einen ſolchen Schein Realität und Wirklichſeyn nennen, jene verſchiedene Arten des Scheines dadurch von einander unterſcheiden: warum willſt du dich nicht bequemen, wie andere Leute zu reden, und warum willſt du durch Verbannung eines Wortes, das uns ſo wichtig iſt, eine Verwirrung in unſerem ganzen Wort- und Gedanken-Syſtem anrichten? — Wenn ich alſo mit dem Idealiſten redete, hätte ich nicht genug für die gute Sache behauptet? Oder würde er mir wohl noch etwas dagegen einwenden können? Würden wir nun nicht mit einander einverſtanden ſeyn, **daß alſo Dinge auſſer uns vorhanden ſind?**

§. 63.

## §. 63.

### Wie fern wir aus der Empfindung die Beſchaffenheiten der Dinge erkenuen.

Wenn die Exiſtenz der Dinge, die wir uns bey der Empfindung als auſſer uns vorſtellen, zugegeben wird; ſo kann noch gefragt werden, ob wir vermöge der Empfindung auch die Beſchaffenheiten der Dinge, die ihnen wirklich zukommen, erkennen (*)? Man kann dieſes zu bezweifeln, nicht nur durch die Veränderlichkeit der Beſchaffenheiten, mit welchen die Dinge uns erſcheinen, bewogen werden; ſondern auch ſelbſt durch genauere Erwägung der Natur unſerer Empfindungen. Denn wir empfinden ja nur eigentlich eine Veränderung in uns, ob wir wohl gewöhnlich ſagen, daß wir einen Gegenſtand empfinden, die Sonne ſehen, die Glocke hören. Wenn auch dieſe Veränderung, ſo wir empfinden, eine Wirkung der Dinge auſſer uns iſt: ſo weiß man ja doch, daß die Wirkung eines Dinges ſowol durch die Beſchaffenheit der Dinge, vermittelſt deren es die Wirkung in irgend einem andern Dinge hervorbringt, als durch die Beſchaffenheiten dieſes Dinges ſelbſt, auf welches gewirkt wird, mit beſtimmet werde (§. 9). Dieſes beweiſet nun allerdings ſo viel, daß die wahren Beſchaffenheiten der Dinge oder diejenigen, die bey der gewöhnlichen natürlichen Empfindung ſich zeigen, nicht aus jeder Empfin-

dung erhellen; und daß wir überhaupt vermittelſt der Empfindung nur erkennen, was ein Ding für unſere Organen iſt.

Unterdeſſen iſt immer der beſtändige Schein für uns Realität; und da die Dinge ſelbſt für uns nur das ſind, was ſie bey der natürlichen Empfindung ſcheinen: ſo müſſen wir ja wohl diejenigen Beſchaffenheiten, mit welchen Dinge uns beſtändig erſcheinen, Beſchaffenheiten dieſer Dinge nennen, wenn uns nichts, ſo gewiſſer iſt, als dieſer Schein, anders zu denken zwinget (**).

(*) Dieſes leugnet *Carteſius* ausdrücklich. S. Princip. philoſoph. part. II. §. 3. part. IV. §. 198. Weiter führet es *Mallebranche* aus liv. I.

(**) Wie fern bey dieſer Beſchaffenheit unſerer Erkenntniß, dennoch Grund vorhanden iſt, einige der uns bekannten Eigenſchaften der Dinge als abſolute Grundbeſchaffenheiten (primar. qualit.) von den abgeleiteten, relativen Beſchaffenheiten derſelben (Secondary qualities) zu unterſcheiden? S. *Locke* B. II. chap. VIII. vergl. *Search* K. VII. §. 2. 3.

## §. 64.

### Bey der ſinnlichen Erkenntniß iſt alſo Wahrheit, und Grund zur Wiſſenſchaft.

Bey der Erkenntniß, die aus den Empfindungen der Menſchen unmittelbar erwächſet,

findet

findet ſich ſehr vieles, ſo auf einen beſtändigen Schein gegründet iſt, ſo daß es weder in ſich ſelbſt, noch bey der Vergleichung mit dem, was ſonſt für ausgemacht wahr zu halten, widerſprechend gefunden wird. So ſind die Vorſtellungen von den Dingen, die dieſe ſichtbare Welt ausmachen, und von ihren Beſchaffenheiten, wie ſie ein beſtändiger Schein uns lehret, gegründet. Es ſind **feſtſtehende** und unter ſich harmonirende **Begriffe**. Es wäre alſo ungereimt und wider den Begriff der Wahrheit, der menſchlichen Erkenntniß, die ſich dergeſtalten auf Empfindungen gründet, überhaupt und ſchlechthin die Wahrheit abzuſprechen.

Auch kann man ihr die Gewißheit nicht abſprechen. Denn was iſt gewiſſer, als daß wir empfinden, wenn wir uns der Empfindung bewußt ſind? wenn wir uns denn alſo in Anſehung vieler Dinge eines beſtändigen Scheines bewußt ſind, und das **Beſtändig Scheinen** uns **Seyn** heiſſet: ſo können wir ja durch die Empfindung von vielem gewiß werden. Die ſinnliche Erkenntniß kann alſo eine zuverläßige Erkenntniß ſeyn, und **Wiſſenſchaft** gründen.

## §. 65.

### Von der Zuverläßigkeit einzelner Empfindungen.

Wie aber können wir bey jedweder einzelnen Empfindung mit Gewißheit, oder wenigſtens mit

mit Wahrſcheinlichkeit erkennen, daß ſie zuverläßig, und daß, was ſie uns lehret, wahr ſey? Um hier nicht in Wortſtreitigkeiten zu verfallen, wollen wir nur genau beſtimmen, was Wahrheit und Zuverläßigkeit einer einzelnen Empfindung heiſſen ſolle. Allemal zwar empfindet man das, was man empfindet. Und allemal kann man von dem Gegenſtande ſagen, daß es etwas ſey, was unter geſetzten Umſtänden ſo erſcheint. Aber nicht allemal ſtellet ſich uns bey der Empfindung die Sache ſo dar, daß wir ſchlechthin ſagen können, ſie ſey wirklich ſo beſchaffen. Denn nur von denenjenigen Beſchaffenheiten, mit welchen Dinge, bey der natürlichen Empfindung, uns immer zu erſcheinen, dürfen wir ſchlechthin ſagen, daß ſie dieſen Dingen wirklich zukommen (§. 63). Wenn uns alſo bey gewiſſen einzelnen Empfindungen Dinge anders erſcheinen, als ſie ſonſt ordentlich uns und andern Menſchen vorgekommen ſind: ſo nehmen wir billig Anſtand, dafür zu halten, daß die Sache wirklich ſo beſchaffen ſey, wie ſie uns da vorgeſtellet wird, und wir ſetzen ein Mißtrauen in unſere Empfindung. Denn ſonſt müßten wir entweder Widerſprechendes zugleich für wahr halten; oder wir müßten annehmen, daß ein Ding in dem Augenblicke, da wir es anders empfunden, und ſo oft wir es anders empfunden, ſeine Natur geändert; oder wir müßten unzählich vielen Empfindungen weniger als einer einzigen trauen. Das erſte können

nen wir gar nicht. Das zweyte wird einmal dadurch verwerflich, weil daraus folgen würde, daß, wenn verſchiedene die nemliche Sache zu gleicher Zeit unter dem Scheine verſchiedener ſich entgegengeſetzter Beſchaffenheiten empfinden, ſolche zu gleicher Zeit entgegengeſetzte Beſchaffenheiten an ſich habe. Sodann weiß man ja ſchon, wie ſehr von der Beſchaffenheit der Mittelurſachen und der Empfindungswerkzeuge die Beſchaffenheit der Vorſtellung von den Dingen, die uns Empfindungen verurſachen, abhängt. Wollte man endlich das, was in der ſonderbaren Empfindung vorgeſtellet wird, für wahr, und das, was in unzähligen entgegenſtehenden Empfindungen lieget, für falſch erklären; ſo dürfte man ſich wenigſtens nicht auf die Empfindung berufen, ſondern man müßte es durch andere Gründe darthun. Wenn ſich aber dieſe Gründe gar nicht finden: ſo wäre es wohl offenbar ungereimt.

Aus dieſem allen erhellet nun, daß die Wahrheit einer Empfindung darinne beſteht, daß der gegenwärtige Schein der Sache von den wirklichen Beſchaffenheiten derſelben herrühret; auf diejenige Weiſe, wie er davon herrühret bey den gewöhnlichen Empfindungen der Menſchen, in den unzählichen Fällen, auf welche unſere feſtſtehenden Begriffe ſich gründen, und nach welchen unſere ganze Erkenntniß eingerichtet iſt. Es er-

hellet auch ferner daraus, daß zwar eine ſonderbare Empfindung, deswegen, weil ſie ſonderbar, nicht gleich für falſch könne erklärt werden; daß aber ihr Schein nicht geſchickt ſey, feſtſtehende Begriffe zu gründen, bevor genau unterſucht worden iſt, ob nicht der beſondere Zuſtand der Mittelurſachen, oder der Empfindungswerkzeuge, und alſo nicht die wirkliche Beſchaffenheit der Sache, dieſen ſonderbaren Schein veranlaſſet haben.

## §. 66.

### Vom Gebrauche ſeiner Empfindungen zur Beurtheilung der Erkenntniß anderer Menſchen.

Wenn ein Menſch verſichert iſt, daß ſeine Empfindungswerkzeuge in der bey der menſchlichen Natur gewöhnlichen Vollkommenheit, oder in demjenigen Zuſtande ſich befinden, welches der ordentliche Zuſtand der Natur iſt; wenn er ferner verſichert iſt, daß die Mittelurſachen, alle Dinge, welche nebſt dem Objecte und dem Empfindungswerkzeuge die Empfindung modificiren, gleichfalls ſo beſchaffen ſind, wie ordentlich, wie in den unzähligen Fällen, aus welchen ein beſtändiger Schein erwächſet: ſo darf er nicht nur hoffen, daß, ſo wie ihm jetzt die Sache vorkömmt, ſie ihm auch ein andermal vorkommen werde, wenn er ſie wieder empfin-

empfindet; ſondern er kann auch annehmen, daß er eine ſolche Vorſtellung von der Sache vermittelſt dieſer ſeiner Empfindung habe, wie andere geſunde Menſchen ſie auch haben, kleine meiſt unbeträchtliche Unterſchiede weg gerechnet. Denn die Erfahrung (*) hat eine ſolche Uebereinſtimmung der menſchlichen Empfindungen bereits genugſam gelehret; und bey der Aehnlichkeit der Menſchen in ihrer Natur, bey der nach feſtſtehenden Geſetzen eingerichteten Natur der übrigen Dinge, läſſet es ſich auch nicht anders vermuthen (**).

(*) S. dagegen *Mallebranche* liv. I. chap. VII. §. 1. chap. XIII. §. 5.

(**) Der meiſte Unterſchied bey den Empfindungen der Menſchen äuſſert ſich in Anſehung des Wohlgefallens oder Mißfallens, ſo ſie daran haben. Der Unterſchied der Empfindungswerkzeuge kann ihn veranlaſſen. Ein Menſch hat Recht, wenn er von Empfindungen nach dieſem beſtändigen Verhältniſſe auf ſein Vergnügen oder Mißvergnügen behauptet, daß ſie ihm angenehm oder unangenehm ſind. Mehr aber kann er nicht behaupten; und dieß kann man nicht widerlegen. Aber noch immer kann gefragt werden, ob ſeine Empfindungsart natürlich ſey, oder einen verdorbenen unnatürlichen Zuſtand ſeiner Organen zum Grunde habe?

§. 67.

## §. 67.

### Einige beſondere Anmerkungen von der Zuverläßigkeit des innern Sinnes.

Es braucht wenige Veränderung, um die vorhergehenden Grundſätze zur Beſtimmung der Zuverläßigkeit der Erkenntniß, ſo von dem innern Sinne kömmt, insbeſondere der Urtheile über Schönheit, Wahrheit und Moralität, die man auf die Empfindung gründet, anzuwenden.

Nemlich auch hier findet ſich vielfältig Uebereinſtimmung und durchgängiger Schein. Und weil denn nun ein beſtändiger Schein für die Menſchen Realität iſt, und es ungereimt ſeyn würde zu ſagen, daß alle Menſchen mit einander nicht recht empfänden, wenn ſie auf eine übereinſtimmende Weiſe etwas empfinden: ſo wird man folgende Sätze als Grundſätze in der Lehre von den innern Empfindungen zugeben müſſen.

1) Was alle Menſchen nicht anders als ſo denken können, das iſt alſo; iſt **wahr**.

2) Was allen Menſchen ſchön, ergötzend ſcheint, iſt es auch wirklich.

3) Was allen Menſchen zuſammen **recht** oder **unrecht** ſcheinet, iſt es auch wirklich.

Aber

Aber freylich lehret die Erfahrung, daß auch bey dieſer Art der Empfindung die Menſchen ſehr, und noch mehr als bey den Empfindungen der äuſſern Sinnen, von einander abgehen. Auſſer dem Unterſchiede, der ſich bey der innern Organiſation verſchiedener Menſchen ohne Zweifel befindet, kömmt dieſes von dem Unterſchiede in den **Haupt- und Neben-Vorſtellungen**, die die innere Empfindung hervorbringen. Wenn mehrere ſich im Grunde nicht das nemliche vorſtellen, wie können ſie einerley dabey empfinden, Wahrheit, Schönheit auf gleiche Weiſe gewahrnehmen?

Unterdeſſen darf ein Menſch dem Gegenſtande diejenigen Eigenſchaften, die er bey richtiger Vorſtellung deſſelben innerlich empfindet, wenigſtens in Anſehung ſeiner zuſchreiben; und wie die Erfahrung lehret, darf er alsdenn auch annehmen, daß viele andere ähnliche Empfindungen haben werden. Und er darf ſeine innere Empfindung deſto ſicherer für zuverläßig halten, je mehr er verſichert iſt, daß er ſich in demjenigen Zuſtande befinde, in welchem die Seele auf das, was in ihr vorgehet, genau aufzumerken, und alles wohl zu unterſcheiden geſchickt iſt. Dieß iſt vorzüglich der Zuſtand der Gemüthsruhe. Affecten ſind in der Seele, was Sturm und Nebel in der Luft ſind.

(*)

(*) Aber der Affect ſchärft die Sinnen. Das mag ſeyn. Er läſſet mich aber nicht ſo empfinden, daß ich feſtſtehende Begriffe bekäme, auf die ich rechnen kann. Und darauf kömmt es bey der Zuverläßigkeit der Empfindungen an.

(**) Der Skepticiſmus hat insbeſondere auch die Zuverläßigkeit der **Erinnerung** verdächtig gemacht. Aber es giebt bey der Erinnerung eine Klarheit, und in gewiſſen Fällen auch Deutlichkeit, wobey der Zweifel eben ſo zweckwidrig und unvernünftig, als unnatürlich ſeyn würde.

## §. 68.

### Zuverläßigkeit der höhern Erkenntniß.

Das Geſchäfte der **höhern Erkenntniß** oder der **Vernunft** geht dahin, daß wir uns Begriffe verſchaffen, die uns die Empfindung unmittelbar nicht giebt, ob wol der Grund dazu in der Empfindung liegt. Dieſe giebt den Stoff her, den die Vernunft bearbeitet. Wahre und zuverläßige Empfindungen giebt es. Es kömmt alſo nur darauf an, ob bey der Anwendung dieſer Empfindungen, zur Aufklärung und Erweiterung unſerer Erkenntniß, die Vernunft ſichere Regeln vor ſich hat, deren Beobachtung ſie vor dem Irrthume bewahren kann. Und auch dieſes iſt durch vorhergehende Betrachtungen auſſer Zweifel geſetzt. Die Regeln der Schlüſſe ſind auf Grundgeſetze des Denkens und

auf die vernünftigen Begriffe von Wahrheit gebauet.

Bleiben wir dieſen Regeln immer getreu; behaupten wir nichts ohne hinlänglichen Grund, meſſen wir die Zuverſichtlichkeit unſeres Urtheils nach dem Gewichte der Gründe, nach den Graden der Wahrſcheinlichkeit, ab; bleiben wir da, wo wir nach Bild und Gleichniß, nur analogiſch, etwas uns vorſtellen, dieſer Beſchaffenheit unſerer Erkenntniß uns immer bewußt: ſo iſt unſer **Denken vernünftig** und zuverläſſig.

Ich kann mich auch hier auf die Erfahrung und auf die Uebereinſtimmung der Menſchen in dieſem Theile ihrer Erkenntniß berufen. Aber eben hier iſt es auch, wo ich auf die Einwürfe der Gegner ſtoſſe. Zur Erwägung dieſer Einwürfe können folgende Anmerkungen dienlich ſeyn.

1) Der Widerſpruch der Meynungen und Urtheile verſchiedener Menſchen iſt nicht ſo groß, als Zweifelſüchtige ihn bisweilen vorſtellen. Es iſt leicht, bey der unzählbaren Menge von Meynungen viele widerſprechende aufzubringen. Aber wie viele übereinſtimmende ſind nicht noch zurücke? Nicht nur in den allgemeinſten Grundſätzen ſind die Menſchen mit einander

der einig, ſondern auch in ſehr vielen allgemeinen. Wie die Erfahrung lehret, gehen ſie meiſtentheils nur bey den **Unterſätzen ihrer Schlüſſe** von einander ab.

2) Nicht ſo oft, als es Anfangs ſcheint, gehen die Menſchen in den Gedanken von einander ab; unzählige male nur in den Ausdrücken. Je mehr man Acht giebt auf die Streitigkeiten und Widerſprüche der Menſchen, deſto mehr wird man durch die Erfahrung hievon überzeugt. Und die Sache ſelbſt bringt es ſo mit ſich. Nemlich unſere Namen ſind allgemein, und die einzelnen Fälle, auf die ſie angewandt werden, ſind immer in etwas, manchmal in vielem, von einander unterſchieden. Sodann ſind die Menſchen gewohnt, unbeſtimmt oder allgemein zu ſagen, was ſie bey genauer Erwägung ihrer Gründe ſelbſt einſchränken müſſen. Dieß kann aber die Erkenntniß der Vernunft nicht unzuverläßig machen, daß die Menſchen einander widerſprechen, wenn ſie ſich bey einerley Namen verſchiedene Sachen gedenken.

3) Unterdeſſen liegt hierinne freylich ein Irrthum, wenigſtens Grund zum Irrthume, dem wir im folgenden genauer nachzuforſchen

ſchen haben. Aber wenn auch dieſe Unvollkommenheit der Sprache, dieſe fehlerhafte Bezeichnung unſerer Gedanken, oder wenn andere Urſachen bey dem Gebrauche der höhern Erkenntnißfähigkeiten Irrthum veranlaſſen können: ſo iſt doch nicht zu vermuthen, daß wir uns immer oder meiſtentheils irren ſollten; da die Grundgeſetze des Denkens dermaßen auf Wahrheit führen, daß wir das Falſche an ſich, den Widerſpruch, gar nicht denken können. (§. 53.) Der Widerſpruch muß ſich verbergen unter der Zuſammenſtimmung des Uebrigen, wenn er ſich in unſere Erkenntniß einſchleichen will. Daraus folget, daß, wenn man auch den Zweiflern zugeben wollte, daß bey unſerer Erkenntniß ſich immer Falſches unter das Wahre einmiſche (Cic. N. D. I. 15.), ſie doch wenigſtens auch eingeſtehen müſſen, daß an allem, was die Menſchen für wahr halten, etwas wahr iſt: ein Paradoxon, ſo des ihrigen werth iſt.

**Wenn man nicht behaupten kann, daß die Menſchen die Vernunft ſtets gebrauchen: ſo kann man es auch der Vernunft nicht aufbürden, wenn ſie von einander abweichen.**

## §. 69.

### Ob der Empfindung oder dem Räſonnement mehr zu trauen?

Dasjenige, was wir beym rechten Gebrauche unſerer **Vernunft** für wahr erkennen, wird demjenigen nie zuwider ſeyn, was wir vermöge der **Empfindung** dafür annehmen müſſen. Wie kann man denn alſo über den Vorzug der einen Erkenntnißart von der andern ſtreiten? Man kann es entweder in der Bedeutung, daß bey einen der Irrthum gewöhnlicher und leichter ſich verbergen könne, als bey der andern; oder daß man den Fall beſtimmt, in welchem die eine für irrig zu halten iſt, eben deswegen, weil ſie der andern widerſpricht.

Alſo wird man freylich eingeſtehen müſſen, daß unſere Schlüſſe uns ſehr leicht betrügen können, weil wir ſie oft auf Vorausſetzungen bauen, die ſo, wie wir ſie uns itzo gedenken, nicht erwieſen ſind; und daß hingegen die Empfindung, die uns näher an der Quelle unſerer Erkenntniß hält, uns nicht ſo weit verirren laſſe, und genau genommen, an ſich ſelbſt nie uns betrüge.

Ferner iſt klar, daß die Empfindung **Richter** im einzelnen Falle allemal in ſo fern bleibe, in wie fern ſich weder ihre Exiſtenz wegdemon-

monſtriren läſſet, noch ihre genau unterſuchte Richtigkeit (§. 66. 67.) durch das Räſonnement aus allgemeinen Grundſätzen, und die einmal angenommenen Regeln umgeſtoſſen werden kann; da ſich ja die allgemeinen Sätze auf die Uebereinſtimmung der einzelnen Empfindungen gründen ſollen. Wenn die Vernunft ſich wider die natürliche Empfindung auflehnet: ſo arbeitet ſie wider ſich ſelbſt, und iſt nicht mehr geſunde Vernunft.

Unterdeſſen erhellet auch aus dem Vorhergehenden, daß man öfters die Vernunft gebrauchen müſſe, um von der Zuverläßigkeit ſeiner Empfindungen ſich zu verſichern.

(*) Das Gefühl iſt gleich einem Schiffer, der ſich immer nahe an das Ufer hält; die Vernunſt gleich einem Seefahrer, der den Ocean durchkreuzet. Iſt mehr Gefahr beym letzteren; So iſt auch mehr Hoffnung des Gewinnſtes. Aber die Grundgeſetze der Empfindung müſſen der Vernunſt ſeyn, was dem Seefahrer der Compaß iſt.

## §. 70.

### Gründe der Zuverläßigkeit bey der hiſtoriſchen Erkenntniß.

Vieles können wir nicht anders erkennen, als aus dem Zeugniſſe anderer, aus ihrer

ſchriftlichen oder mündlichen Ausſage, daß etwas geweſen, geſchehen ſey, daß ſie etwas geſehen, gehöret u. ſ. w. Auf Zeugniſſen beruhet die eigentliche **hiſtoriſche Erkenntniß.**

Ueberhaupt muß man eingeſtehen, daß bey dieſer Art der Erkenntniß der Gewißheit mehr Schwierigkeiten entgegenſtehen, als bey den vorhergehenden Erkenntnißarten. Denn es kann ſeyn, daß das Zeugniß ſelbſt erdichtet iſt, untergeſchoben oder verfälſchet; oder daß die Zeugen die Wahrheit nicht wiſſen, ſelbſt im Irrthume ſind; oder ſie können ſie wiſſen und vorſetzlich nicht ſagen; oder aus Uebereilung, Vergeſſenheit, Ungeſchicklichkeit ſich auszudrücken, ſolche verfälſchen. Dazu kömmt noch die Schwierigkeit, das Zeugniß allemal recht zu verſtehen.

Dem ohngeachtet würde derjenige allen Vernünftigen lächerlich werden, der da behaupten wollte, daß wir es bey der hiſtoriſchen Erkenntniß nie zur Gewißheit, und nicht oft zu einem ſolchen Scheine der Wahrheit bringen können, der da zuverläßig genennt zu werden verdient, weil er in unzähligen Fällen richtig befunden worden iſt, bevor er ein einzigmal trüget. Gar oft nemlich müßte man annehmen, was, wo nicht abſolut unmöglich, doch höchſt unwahrſcheinlich und hypothetiſch unmöglich heiſſen

kann,

kann, wenn man nicht die Erkenntniß, die auf Zeugniſſen beruhet, für ausgemacht und geſichert genug halten wollte. Dieſes genauer zu beſtimmen, merken wir erſtlich folgende Sätze an.

1) **Es iſt etwas an ſich glaubwürdig,** wenn es unter Umſtänden geſchehen ſeyn ſoll, unter welchen es eher zu vermuthen war, als ſein Gegentheil (*). Aber wie das Gewöhnliche nicht das einzig mögliche, das Vermuthliche nicht nothwendig und ausgemacht iſt; alſo kann etwas, ſo **an ſich weniger glaubwürdig** ſcheinen möchte, als ſein Gegentheil, doch wohl geſchehen ſeyn. Aber was an ſich **abſolut unmöglich**, oder unter gewiſſen Umſtänden **hypotetiſch unmöglich** iſt, kann ſchlechthin, kann unter dieſen Umſtänden, nicht geſchehen ſeyn, und alſo nicht **durch Zeugniſſe glaubwürdig** gemacht werden.

2) Ordentlicher Weiſe ſagen die Menſchen die Wahrheit. Wenige ausgenommen, die aus Gewohnheit oder Unbedachtſamkeit die Unwahrheit ſagen, geſchiehet dieſes nur um eines Vortheils willen. Aber daß jemand, der bey geſunder Vernunft iſt, mit Vorſatze und Vorbedacht Un-

wahrheiten behaupte, von denen er nicht nur keinen Vortheil, ſondern Schaden zu erwarten hat, iſt wider alle Erfahrung.

3) Es iſt wider die Erfahrung, und an ſich nicht gedenkbar, daß ſehr viele Menſchen, ohne es mit einander abgeredet zu haben, einſtimmig einerley Unwahrheit bezeugen ſollten. Und noch weit mehr, daß Menſchen von verſchiedenen Gemüthseigenſchaften und verſchiedenem Intereſſe zur Bezeugung der Unwahrheit ſich vereinigen ſollten.

4) Eine Sache, die ein Menſch genau zu beobachten bemüht iſt, und deren Beobachtung nicht über die Kräfte war, die er damals hatte, beobachtet er richtig.

5) Es iſt ganz ungewöhnlich und wider den natürlichen Lauf der Dinge, daß viele Menſchen in einer Sache, deren richtige Erkenntniß nur gemeine Kräfte erfordert, den nemlichen Irrthum begehen ſollten.

Derohalben, wenn etwas an ſich glaubwürdiges von ſehr vielen Perſonen, bey welchen insgeſamt weder Aufrichtigkeit noch Geſchicklichkeit mit Grunde bezweifelt werden kann, als ſo vielen unterſchiedenen Zeugen erzählet wird;

wird; wenn ſelbſt diejenigen, die ein Intereſſe gehabt hätten, dieſen Zeugniſſen zu widerſprechen, und es hätten thun können, ſolches nicht gethan, oder nicht mit Grunde gethan haben, oder wohl gar damit übereinſtimmen: ſo muß man eingeſtehen, daß der Zweifel an einer ſolchen Erzählung unnatürlich und unvernünftig ſeyn würde. Die Erkenntniß iſt unter ſolchen Umſtänden **zuverläßig**, und man darf ſagen **gewiß**.

Was hingegen dieſen Gründen abgehet, das gehet der Gewißheit ab; wofern nicht, was auf der einen Seite abgeht, auf der andern wieder erſetzet wird. Wenn aber auch nicht Gewißheit da iſt, ſo kann doch **Wahrſcheinlichkeit** in verſchiedenen **Graden** da ſeyn. Durch die Menge der Zeugen kann das Gewicht der eigenen Glaubwürdigkeit der Sache, durch die perſonelle Glaubwürdigkeit der Zeugen, oder durch die individuelle Umſtände des Zeugniſſes, der Abgang an der Menge erſetzt werden.

Aus jenen Gründen aber folget noch

1) daß wenn mehrere zwar etwas bezeugen, ihre Ausſagen aber, wenn ſie unterſucht werden, alle auf das Zeugniß eines einzigen ſich gründen; oder wenn Verdacht da iſt, daß die mehreren es abgeredet haben,

die mehreren Zeugniſſe nur als eines anzuſehen ſind.

2) Daß das Zeugniß der unmittelbaren Zeugen, die, was ſie erzählen, ſelbſt empfunden haben, (teſtes oculati) eigentlich als Zeugniß von der Sache entſcheidet; und daß das Zeugniß der mittelbaren Zeugen (teſtes auriti) nicht gelten kann, als bey gegründeter Vorausſetzung eines glaubwürdigen unmittelbaren Zeugniſſes. Ein ſpäterer Zeuge iſt ein mittelbarer; und ſeine Glaubwürdigkeit nimmt in dieſer Betrachtung ab, wie die Menge der Mittelzeugen zunimmt. Aber die Zuverläßigkeit muß dabey nicht nothwendig verlohren gehen, weil andere Gründe die Glaubwürdigkeit unterſtützen können. Ja man kann nicht ſchlechthin ſagen, daß das Zeugniß eines ſpätern Zeugens beym Widerſpruch eines Zeitgenoſſens allemal nachſtehen müſſe. Denn es könnte nicht nur der Zeitgenoſſe ein mittelbarer Zeuge ſeyn, wie der andere, ſondern es könnte der Zeitgenoſſe auch wohl gehindert geweſen ſeyn, die Wahrheit, die er wußte, zu ſagen, Intereſſe beym falſchen Zeugniſſe gehabt haben.

3) Bey Dingen, wo es nur auf das Wollen ankömmt, kann das Zeugniß der Einfältigen wichtiger ſeyn, als das

Zeug-

Zeugniſs derer, die mehr Einſicht haben. Aber nicht falſo, wenn die Beobachtung deſſen, was bezeugt wird, Einſichten oder beſondere Geiſteskräfte erforderte. Ueberhaupt aber muß auf Kopf und Herz, auf Geſchicklichkeit und Intereſſe, zugleich geſehen werden, wenn die Glaubwürdigkeit eines Zeugens beurtheilet werden ſoll.

4) Da es alſo hier immer auf die individuellen Umſtände ankömmt: ſo geht der Zuverläßigkeit der hiſtoriſchen Erkenntniß dadurch nichts ab, daß viele falſche Erzählungen für wahr gehalten worden ſind; die Zuverläßigkeit der H. E. iſt individuell. Nur müſſen es nicht eben die Gründe ſeyn, die in vielen Fällen betrogen haben, auf welche man nun die Zuverläßigkeit gründet.

(*) Können nicht unter gewiſſen Umſtänden auſſerordentliche, wunderbare, Begebenheiten zu vermuthen, und alſo an ſich glaubwürdiger ſeyn, als das Gegentheil? S. *Locke* B. IV. ch. XVI. §. 13.

## §. 71.

### Von der zuverläßigen Erkenntniß des Sinnes anderer aus ihren Worten. Grundbegriff von der Kritik.

Wenn die Erfahrung beweiſet, daß die Menſchen einander nicht immer recht verſtehen; ſo bewei-

beweiſet ſie auch, daß ſie einander gar oft recht wohl verſtehen. Und wenn ſie einander nicht immer völlig verſtehen: ſo verſtehen ſie einander doch meiſt in der Hauptſache. Auch auf der Seite alſo iſt der Wahrheit der Zugang in unſere Erkenntniß nicht verſperret; und die unmittelbare Evidenz begleitet ſie in unzähligen Fällen.

Wenn der Sinn der Worte zweifelhaft iſt: ſo wird Auslegung erfordert. Dazu giebt es gewiſſe gegründete Regeln, vermittelſt deren man auch oft da mit Zuverläßigkeit den Sinn der Reden und Schriften erforſchen kann, wo er Anfangs verborgen oder zweifelhaft war. Die Auslegungskunſt, Hermenevtik, iſt bereits zu einer eigenen Wiſſenſchaft gemacht worden, die ſowol im Allgemeinen, als in beſonderer Anwendung, vorgetragen wird. Ihre Gründe liegen in folgenden Sätzen.

1) Die Menſchen reden ordentlich in der Abſicht, daß ſie wollen verſtanden werden, folglich auf eine Weiſe, daß ſie verſtanden werden können, wenn man nach Regeln ſich richtet, nach welchen ſie gleichfalls ſich richteten.

2) Die

2) Die Menſchen gebrauchen derohalben die Worte meiſt in der gewöhnlichen Bedeutung: oder wenn ſie den Worten eigene Bedeutungen geben, ſo iſt doch eine gewiſſe Bedeutung ihnen gewöhnlich.

3) Da in der ganzen Rede ein Sinn liegen ſoll: ſo beſtimmt der Context die Bedeutung der einzelnen Worte, wenn dieſelbe an ſich nicht genug beſtimmt iſt.

4) Es iſt nicht ſo gewöhnlich, daß die Menſchen ſich offenbar widerſprechen, und ihrer Abſicht entgegen handeln; daß man nicht Urſache hätte, eine Auslegung, wenn es ſeyn kann, zu vermeiden, nach welcher ein vernünftiger Menſch ſich ſelbſt widerſprochen, oder ſeiner Abſicht zuwider geredet oder geſchrieben haben müßte.

5) Man nimmt mit Grunde an, daß ein Menſch ſeine Meynung da recht erklärt habe, wo er mit Bedacht und Vorſatz ſie erklären wollte: und daß man ihn nach ſolchen Stellen mehr beurtheilen müſſe, als nach andern, wo er nur im Vorbeygehen, und nicht gerade zu, etwas berühret.

6) Wenn die gewöhnliche Bedeutung der

Wor-

Worte, Context, Parallelſtellen, die ganze ſonſt bekannte Denkungsart eines Menſchen, und insbeſondere auch die Abſicht der gegenwärtigen Rede oder Schrift, mit dem Sinne, den eine Auslegung angiebt, übereinſtimmen: ſo müßte man den andern für unvernünftig halten, oder es ſelbſt ſeyn, wenn man an der Zuverläßigkeit dieſer Auslegung zweifeln wollte (*).]

Es könnte oft ſehr zweckwidrig und nachtheilig ſeyn, wenn man eine Schrift, als von einem gewiſſen Verfaſſer herrührend, gebrauchen wollte, ohne unterſucht zu haben, ob ſie überhaupt, und in allen Stücken, ſo wie ſie vorhanden iſt, von ihm herkömmt. Dieß iſt das Geſchäfte der Kritik. Und vermittelſt der Kenntniß des Eigenthümlichen jedwedes Zeitalters und jedwedes Schriftſtellers, und der genauen Bekanntſchaft mit den Urſachen und Kennzeichen der Unterſchiebung oder Verfälſchung der Schriften, können ihre Unterſuchungen zur hohen Wahrſcheinlichkeit, wo nicht zur eigentlichen Gewißheit gebracht werden (**).

(*) S. *Ioach. Ehr. Pfeifferi* Elementa hermeneuticae univerſalis. Ien. 1743.

(**) Ueber dieſen ganzen Abſchnitt verdienen geleſen zu werden *Bouiller* Traité des vrais principes de la certitude morale, vor ſeinem Eſ-

ſai ſur l'ame des bêtes; ſeconde edit. Amſt. 1732. 12. Desgleichen *Th. Reid's* Inquiry into the human mind, on the principles of common ſenſe. 2. edit. Edinburgh. 1765. 8. *Iam. Beattie's* Eſſay on the nature and immutability of truth Edinb. 1770. 8. (Deutſch 1772.) Die Grundlehren der Kritik kann man außer des *Clerici* Art. Crit. kennen lernen aus des *Anton. Genuenſis* Element. artis Logico Criticae. lib. IV.

# Dritter Abſchnitt.

## Von den allgemeinen Quellen der Irrthümer.

### §. 72.

**Allgemeine Entſtehungsart, und Hauptgattungen der Irrthümer.**

Wir irren uns, wenn wir uns eine Sache anders vorſtellen, als ſie iſt, wenn wir Wahres für falſch, Falſches für wahr (§.51.), oder überhaupt, wenn wir verſchiedene Dinge für einerley halten, eines für das andere anſehen, wenn wir einem Dinge Prädicate geben die ihm nicht zukommen, oder Prädicate abſprechen,

ſprechen, die ihm zukommen. Der Irrthum beſteht alſo in der Verbindung deſſen, was nach der Wahrheit nicht mit einander verbunden werden ſoll, oder in der Trennung deſſen, was der Wahrheit nach beyſammen iſt; kurz, in einem **falſchen Urtheile.**

Wie unſere Urtheile entweder **unmittelbare** oder **gefolgerte** ſind, ſo ſind es auch unſere Irrthümer. Es entſtehen nemlich einige unmittelbar aus der unrichtigen Vorſtellung eines Subjects; wenn entweder in dieſer Vorſtellung Beſtimmungen eingemiſcht ſind, die nicht da ſeyn ſollten, oder Beſtimmungen fehlen, die die Vorſtellung haben ſollte, um vollſtändig zu ſeyn. Aus jenen falſchen Zuſätzen entſtehen unmittelbar irrige **bejahende Urtheile**; aus der Unvollſtändigkeit der Vorſtellungen aber **verneinende**, in welchen die Menſchen Subjecten diejenigen Beſchaffenheiten abſprechen, die ſie nur in ihrer Vorſtellung nicht haben.

Aus ſolchen falſchen **Grundbegriffen** und **Grundurtheilen** müſſen dann wohl bald mehrere erfolgen. Hat man einem Subjecte einmal fälſchlich eine Beſtimmung gegeben: ſo nimmt man ihm ferner andere, die damit nicht beſtehen können, eignet ihm andere zu, die mit jenen verknüpfet ſind, u. ſ. w. Oder hat man, nach andern irrigen Urtheilen, Beſtimmungen

zu

zu Merkmaalen gewiſſer Prädicate gemacht, die es nicht ſind: ſo verführet dieß oft fälſchlich Subjecten Prädicate zu geben, um dieſer unrichtigen Merkmaale willen, oder bey dem Mangel derſelben ſie ihnen zu nehmen.

Dieß ſind die **allgemeinſten Gattungen der Irrthümer.**

## §. 73.

### Unwiſſenheit und Uebereilung, die nächſten Urſachen unſerer Irrthümer.

Wir können nicht Widerſpruch, das Merkmaal der Unwahrheit, einſehen, und etwas für wahr halten; wir können nicht ohne Grund, einen richtigen oder einen Scheingrund, etwas für wahr halten (§. 53.). Ein Schein der Wahrheit muß daher auch bey unſern Irrthümern ſeyn, und der Widerſpruch muß ſich dabey verbergen.

Es kann aber dieſes auf eine gedoppelte Weiſe geſchehen; entweder, daß wir die widerſprechenden Beſtimmungen gar nicht bemerken; oder daß, vermittelſt eines andern irrigen Begriffes, dieſer da übereinſtimmend ſcheinet. So können zwo verſtimmte Saiten eine Conſonanz zuſammen machen.

In

In beyden Fällen, was iſt die Urſache unſeres Irrthums anders, als Unwiſſenheit und Uebereilung? Wären wir nicht unwiſſend, hätten wir immer vollſtändige und deutliche Begriffe, ſo würde ſich uns kein Widerſpruch verbergen, kein falſcher Schein uns verführen können. Wären wir mißtrauiſcher gegen den Schein unſerer unvollſtändigen Erkenntniß; ſo würden wir behutſamer ſeyn bey dem Gebrauche, den wir davon machen, und nicht ſo oft durch Uebereilung in Irrthum gerathen.

## §. 74.

### Allgemeine Gründe unſerer Uebereilung beym Urtheilen.

Alles alſo, was da macht, daß unſere Erkenntniß von den Dingen dunkel, verwirrt, einſeitig oder verfälſcht iſt; und ferner alles, was die Uebereilung beym Urtheilen befördert, veranlaſſet und befördert den Irrthum.

Die Urſachen der erſten Art ſind aus dem Vorhergehenden bereits bekannt (§. 24.).

Wir wollen hier nur die letztern genauer bemerken. Dieſes aber ſind hauptſächlich

1) Der Abſcheu vor einer anhaltenden müh-

ſamen

ſamen Unterſuchung: oder die Begierde, das bald zu haben, was man ſuchet.

2) Die Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum.

3) Die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen auf eine gedoppelte Weiſe; einmal, weil die ruhige langſame Unterſuchung dadurch gehindert wird; ſodann, weil dieſes Licht der Lebhaftigkeit leicht für das Licht der vollſtändigen Klarheit gehalten wird.

4) Eigenliebe, thörigte Schaam ſeine Unwiſſenheit zu erkennen und zu geſtehen.

5) Das Vergnügen, ſo man bey einer gewiſſen Meynung findet.

## §. 75.

### Beſondere Urſachen. Die Leidenſchaften.

Es folget aus dem Vorhergehenden, und die Erfahrung lehret es in unzähligen Beyſpielen von vielerley Art, daß der Zuſtand des Gemüths, die Begierden und Neigungen, die ein Menſch heget, einen gewaltigen Einfluß auf ſeine Begriffe, Urtheile und Meynungen haben. Nemlich darnach beſtimmet ſich das Intereſſe, ſo eine Sache für uns hat; der Eindruck, den ſie auf uns machen kann, und die

Seite, von welcher wir ſie hauptſächlich betrachten werden, endlich die Adſociation der Ideen, hängen davon ab.

Mit ganz andern Augen ſiehet man eine Sache an, die unſer heiſſen kann, die ſich auf uns beziehet, als das Fremde; anders im Alter als in der Jugend; anders bey glücklichen, und anders bey widerwärtigen Umſtänden. Das muß dann wohl verſchiedene Begriffe und Urtheile nach ſich ziehen. Ueberhaupt aber ſuchen wir das, was wir wünſchen; wir wenden uns daher da weg, wo wir gewahr werden, daß es nicht zu finden iſt; und wenn wir des Suchens müde ſind, nehmen wir das, was dem, ſo wir ſuchten, am ähnlichſten iſt, ohne weitere Unterſuchung dafür an. Das heißt mit andern Worten: **was der Menſch wünſchet, glaube er leicht.** Die mannichfaltigen Ausflüſſe der Irrthümer aus dieſer einzigen Quelle würden ſchwer zu zählen ſeyn.

Alles vereiniget ſich zur Veranlaſſung des Irrthums bey den eigentlichen Leidenſchaften, bey den Neigungen, die oft in Affect ausbrechen; ſo wie Irrthum insgemein die Quelle der Leidenſchaft iſt. Die Leidenſchaft ziehet unſere Aufmerkſamkeit auf eine Seite; dahin, wo der Eindruck herkam, wo die Begierde hinzielet. Sie läſſet uns nicht auf andere Vorſtellungen mit

mit ruhigem Geiſte aufmerken, am allerwenigſten auf diejenigen, ſo wider die Begierde ſtreiten. Die erhitzte Einbildungskraft bringt unordentlich alle Ideen, die mit der herrſchenden in Verbindung ſtehen, hervor, und die ſich mit ihr vertragen können, geſellen ſich dazu. So entſteht ſtatt der wahren Vorſtellung ein Phantom, das, man kann es faſt eigentlich ſagen, dem Verſtande, wie dem Herzen, Feſſeln anlegt. Noch beſchleuniget die Lebhaftigkeit, die alsdenn in uns iſt, alle unſere Urtheile und Entſchlieſſungen. — Und doch gehören auch Leidenſchaften zur Vollendung der Beſtimmung des Menſchen!

## §. 76.

### Mangelhafte Bezeichnung.

Mit Recht zählet man unter die wirkſamſten Urſachen unſerer Irrthümer auch den **Misbrauch der Worte**, oder überhaupt die mangelhafte Bezeichnung der Gedanken.

Zu geſchweigen, daß wir mit gewiſſen Redensarten, die ſich auf Irrthum gründen, irrige Vorſtellungen von andern unvermerkt überkommen: ſo ſind die Worte, deren wir uns gewöhnlich bedienen, überhaupt ſo beſchaffen, daß ſie der richtigen Erkenntniß viele Hinderniſſe in den Weg ſtellen. Sie bezeichnen die Vor-

ſtellungen, die ſie erhalten und erwecken ſollen, weder vollſtändig, noch genau genug. Nicht vollſtändig; und dieſe unvollſtändige Bezeichnung machet, daß die Vorſtellungen ſelbſt unvollſtändig werden, wovon die üblen Folgen ſchon im Vorhergehenden (§. 72.) angezeiget worden ſind. Nicht genau genug. Denn wenn es gleich keine eigentlich ſogenannte vieldeutige Worte ſind, die wir gebrauchen; ſo ſind doch unſere Worte faſt lauter allgemeine Benennungen, und die Dinge, Fälle, worauf ſie angewandt werden, ſind von einander unterſchieden. Daraus entſtehet nun gar leicht Verwechſelung der Dinge und ihrer Eigenſchaften. Man höret einen Namen; und denket an das, was man bey dieſem Namen zu denken gelernet hat, gewohnet iſt, nach Veranlaſſung der Fälle, bey welchen er für einen bedeutend geworden iſt; und denket, jedes Ding, ſo dieſen gemeinſchaftlichen Namen führet, müſſe völlig ſo beſchaffen ſeyn, wie diejenigen andern, die wir unter dieſem Namen kennen. Eine ſehr gewöhnliche Veranlaſſung des Irrthumes.

Die Worte veranlaſſen aber noch ferner dadurch Irrthümer, daß Menſchen gewiſſe Begriffe mit gewiſſen Worten zu verknüpfen ſich dermaßen gewöhnen, daß öfters, wenn ſie blos das Wort haben, ſie die Sache zu haben glauben, hingegen wenn das Wort weggenommen

wird,

wird, wenn das nemliche unter andern Ausdrücken geſagt wird, dafür halten, daß es nicht mehr das nemliche ſey (*).

Endlich aber veranlaſſen die Worte Irrthum, wenn der Eindruck, den dieſelben an und für ſich auf uns machen, Urſache iſt, daß wir den Widerſpruch, die Unvollſtändigkeit, den Ungrund der Begriffe, die damit angezeigt werden, nicht einſehen; welches uns leicht begegnen kann, ſowol wenn wir andern, als wenn ſie uns, Gedanken mittheilen wollen (**).

(*) S. *Helvetius* de l'Eſprit. Diſc. I. chap. IV. p. 67.

(**) *Locke* B. III. chap. X. §. 14. ſeq.

## §. 77.

### Von den Grundirrthümern und Vorurtheilen.

Da Irrthümer dadurch den Schein der Wahrheit gewinnen, wenn ſie mit andern irrigen Meynungen, denen wir bereits beypflichten, übereinſtimmen (§. 73.), und alſo aus eben dieſem Grunde Wahres uns falſch ſcheinen kann, weil es mit unſern Irrthümern nicht übereinſtimmt; ſo erhellet, wie leicht dem Irrthume, und wie ſchwer der Wahrheit, der Eingang dadurch werden muß, wenn ein Menſch allgemeine, weit ſich erſtreckende, irrige Grundſätze heget.

Es ſind dieſes entweder Grundirrthümer (πρωτα ψευδη) in einer gewiſſen Sache; oder angenommene Meynungen von gewiſſen gemeinſchaftlichen Beſchaffenheiten der Dinge, oder von gewiſſen Perſonen, die einen verleiten, oftmals ohne gehörige Unterſuchung zu urtheilen, ſein Urtheil zu beſchleunigen. Dieſe letztern werden am eigentlichſten **Vorurtheile** genannt: ob wol dieſer Name öfters allgemeiner gebraucht wird.

So verführet die Menſchen öfters die vorgefaßte Meynung, ſo ſie von einem gewiſſen äuſſerlichen Anſehen, von einem gewiſſen Stande, Alter, von einer Nation, überhaupt von einer gewiſſen Gattung der Dinge, oder auch von einem einzelnen Dinge, von einer Perſon u. ſ. f. haben, ohne gehörige Unterſuchung voreilig zu urtheilen. So machet die vorgefaßte Meynung von dem Werthe des Alterthums, oder dem Werthe der Neuheit in andern Fällen, daß ſie ſich in ihren Urtheilen übereilen. Auch kann die Meynung, die man von ſich ſelbſt hat, allzu vieles Zutrauen, oder allzu vieles Mißtrauen gegen ſeine Kräfte und Verdienſte, machen, daß man von vielen nicht gehörig urtheilet.

Wie in Rückſicht auf dieſen Unterſchied, in Anſehung deſſen, was unſer Urtheil beſchleuniget, die Vorurtheile in mancherley Ar-

ten können eingetheilet werden; ſo kann dieſes auch geſchehen, in Anſehung derjenigen, welche ſie hegen, und der Beſtimmungen, welche machen, daß ſie ſie hegen. In dieſer Rückſicht giebt es Vorurtheile der **Jugend** und jedwedes **Alters**, des **Standes**, und der **Lebensart**, **Secte** und **Nation**. Sie können auch eingetheilet werden in Anſehung deſſen, worauf ſie angewandt werden, in **theoretiſche** und **praktiſche**, u. ſ. w.

Wir merken hierbey noch an,

1) daß nicht jedwedes Vorurtheil verwerflich iſt und nothwendig auf Irrthum führet. Es können die Vorurtheile bisweilen vernünftige Vermuthungsregeln (§. 57.) seyn. Nur in ſo fern ſind ſie verwerflich, als man die ſicherern Erkenntnißgründe dabey nicht gebrauchet, wenn man doch könnte, die Gründe des Gegentheils nicht unterſucht und auf ſich wirken läſſet.
2) Die Vorurtheile und das Anſehen derſelben gründet ſich allernächſt auf die Beſchaffenheit des Verſtandes; auf unvollkommene, einſeitige Erkenntniß, nebſt dem, was die Uebereilung im Urtheilen veranlaſſet (§. 74.). Aber der Einfluß der Neigungen iſt auch hier ſehr leicht zu erkennen.
3) Die Vorurtheile erſtrecken ſich bisweilen bis auf die Urtheile über die Empfindun-

gen; man dürfte faſt ſagen, auf die Empfindungen ſelbſt.

4) Wenn wir bedenken, wie wir den größten Theil unſerer Erkenntniß bekommen, unſere meiſten Begriffe und Urtheile, Grundbegriffe und Grundurtheile; ſo werden wir leicht gewahr, wie vieles in unſerer Erkenntniß urſprünglich auf Vorurtheile gegründet ſeyn müſſe.

5) Je länger wir ein Vorurtheil gehegt haben, deſto ſchwerer iſt es auszurotten. Denn es hat ſich tief eingedrucket, und hat einen groſſen Anhang.

6) Am allerſchwerſten werden die Vorurtheile auszurotten ſeyn, die man nicht angreifen kann, ohne ſtarken oder empfindlichen Triebfedern des Herzens wehe zu thun. (§. 75) (*)

7) Seine Vorurtheile ſelbſt zu finden, muß wohl ſchwer ſeyn. Dazu gehöret auch, auſſer der geſunden Vernunft, eine eigene Luſt.

8) Aus Vorurtheil hält man manches für Vorurtheil, was es nicht iſt (**).

(*) S. *Locke* B. I. ch. III. §. 22 - 27.

(**) Ueber dieſen ganzen Abſchnitt verdienet die Logik des *di Soria* nachgeleſen zu werden. S. deſſen Opere filoſofiche tom. I. p. 164 - 283.

# Drittes Hauptſtück.

## Praktiſcher Unterricht von Erforſchung der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums bey den mancherley Arten unſerer Erkenntniß.

## Erſter Abſchnitt.

### Allgemeine Regeln.

### §. 78.

Grundregel zur Vermeidung des Irrthums.

Die vorhergehenden Betrachtungen, die uns die Quellen des Irrthums bekannt gemacht haben, geben auch die Regeln an die Hand, wie man ſich davor zu bewahren habe.

1) Der allgemeine Grund des Irrthums iſt allzu groſſes Zutrauen in Begriffe und Meynungen, die man nicht genug unterſucht hat; Uebereilung. Die allgemeinſte Grundregel zur Vermeidung der Irrthümer iſt daher, daß man nie voreilig, nie

nie ohne gehörigen Grund, urtheile; ſein Urtheil zurück halte, wenn die Wahrheit weder unmittelbar noch mittelbarer Weiſe evident iſt; und die Vermuthungen nach den Graden der Wahrſcheinlichkeit beſtimme.

2) So lange Vorurtheile und Grundirrthümer in uns ſind; hilft die unvollſtändige Unterſuchung oft zu nichts, als in den eingewurzelten Irrthümern ſich noch mehr zu beſtärken. Es iſt alſo nöthig, daß ein Menſch, der ſich von der Wahrheit verſichern will, einmal ſein ganzes Gedankenſyſtem genau unterſuche, beſonders ſeine gewöhnlichen Grundurtheile und Maximen genau prüfe, entwickele und bis auf die einfachſten für ſich evidenten Sätze zurück führe. Wenn man dieſes Unterſuchen ein Zweifeln nennen will: ſo kann man ſagen, **daß man an allem zweifeln müſſe.**

3) Wenn auch dadurch ein gewiſſer Skepticismus zuletzt übrig bleiben ſollte: ſo kann dieſer ganz heilſam ſeyn. Man ſtrebt nicht mehr nach einer Gewißheit, von der man einſieht, daß ſie für uns nicht iſt; und achtet der Wahrſcheinlichkeit deſto mehr. Man wird tolerant gegen die

Mey-

Meynungen anderer. Wenn ein Skeptiker nicht tolerant iſt: ſo iſt es ein Beweis, daß falſche Gründe unter ſeinem Skepticismus wenigſtens mit ſtecken müſſen.

(*) S. *Ariſt.* Metaph. II. cap. 1. *Carteſius* Medit. de philoſ. prima medit. I.

## §. 79.

### Regeln, ſo bey den unterſuchenden Zweifeln zu beobachten.

Aber dieſes höchſt wichtige Geſchäfte erfordert viele Behutſamkeit und Sorgfalt, um glücklich ausgeführt zu werden. Folgende Regeln werden dabey in Acht zu nehmen ſeyn.

1) **Man muß nur zweifeln aus Liebe zur Wahrheit.** Die Neigungen und Leidenſchaften müſſen alſo von der Unterſuchung ausgeſchloſſen werden; reine Liebe zur Wahrheit muß uns alleine dabey begleiten; das ganze Gemüth muß ruhig und der Geiſt heiter ſeyn.

2) Die Unterſuchung muß Schritt vor Schritt gehen, nach der Ordnung des Zuſammenhangs unſerer Gedanken. Ein einziger Sprung könnte alle Mühe vergebens machen. Oft kann es hierbey nützlich ſeyn, die Gründe in die einfachſte Schlußform zu bringen.

3) Alſo

3) Alſo darf nirgends etwas ununterſucht bleiben, kein Grund des Beyfalls, keine Prämiſſe ungeprüft, ſie habe dieſen oder jenen Namen. Wir müſſen uns doch verſtehen lernen, und wiſſen, warum wir etwas annehmen.

4) Es erhellet hieraus ſchon zur Genüge, daß eine ſolche Unterſuchung nicht auf einmal geſchehen könne. Es iſt dieſes nicht die Sache einer Stunde oder eines Tages, ſondern gewiſſermaſſen die Beſchäftigung unſers ganzen Lebens; indem ſie zu wiederholten malen muß angeſtellet werden, wenigſtens zur Verhütung, daß nicht unvermerkt neue Irrthümer ſich einſchleichen und einwurzeln.

5) Unterdeſſen, da die Vergeſſenheit die beſte Ueberzeugung ſchwächen, und Zweifel gegen die bewährteſte Meynung veranlaſſen kann: ſo iſt es gut, um nicht immer wie ein Rohr von jedem Winde des Zweifels hin und her bewegt zu werden, wenn man, nach gehöriger oft angeſtellter Unterſuchung, und dadurch beſtätigter Gewißheit oder Wahrſcheinlichkeit einer Meynung, dieſes wenigſtens tief ſich eindrucket, daß dieſelbe Meynung gute Gründe für ſich habe. Auf dieſe Weiſe wird doch

der Zweifel uns nicht vorläufig beſtimmen, ehe wir Gründe und Gegengründe noch einmal geprüft haben.

## §. 80.

### Grenzen des Zweifels. Mittel zur Beruhigung.

Damit nicht dieſe Verfolgung der Irrthümer die Wahrheit ſelbſt treffe, oder der Zweifel zur Gewohnheit werde, ſo ſind noch folgende Regeln zu beobachten.

1) Halte einen Satz nicht gleich für falſch, einen Beweis nicht gleich für ungültig, wenn du die Gründlichkeit nun nicht einſieheſt. Denke nicht, was du nicht einſieheſt, ſehe niemand ein, was du nicht mit Gewißheit erkenneſt, davon könne niemand gewiß ſeyn. Vielleicht offenbaret dir der folgende Tag, was dir heute verborgen iſt.

2) Auch wenn du die Unrichtigkeit eines Satzes haſt einſehen lernen: ſo wirf nicht gleich die andern damit weg, die du um dieſes Satzes willen bisher für wahr gehalten haſt. Sie können andere Gründe für ſich haben, und richtig ſeyn. — Es ſcheinet, daß die Menſchen ſehr leicht

in

in dieſen Fehler verfallen. Vielleicht iſt keine Reformation, die nicht Beweiſe davon enthält.

3) Wiſſe, daß, wenn es Unvollkommenheit unſerer Natur iſt, die Wahrheit nicht immer in ihrem völligen Lichte zu ſehen, es Thorheit ſey, dem ſtärkern und beſtändigen Scheine nicht nachgeben zu wollen, und lieber von jedwedem Irrlichte ſich in der Ungewißheit herum führen zu laſſen (*). Zweifeln aus Liebe zum Zweifel iſt Unſinn oder Bosheit. Auch hoffe nicht durch Zweifelſucht Anſehen zu erlangen: die Welt hat Stolz und Unwiſſenheit ſchon zu oft unter dieſer Maske entdeckt.

4) Traue auch beym unterſuchenden Zweifel deiner Einſicht nicht ſo ſehr, daß du die Einſichten anderer verachteteſt. Oft giebt ein vernünftiger Freund das Licht, das man lange vergebens ſuchte.

5) Iſt der Menſch alſo fern von Gott, und das, was uns natürlicher Weiſe zur Erkenntniß der Wahrheit helfen kann, alſo auſſer dem Bezirke ſeiner Regierung, daß ihn um Erkenntniß der Wahrheit bitten, Schwärmerey ſeyn müßte? — Ich frage nicht aus Mangel der Ueberzeugung.

(*) In dieſer und der letzten Regel des vorhergehenden Paragraphs liegt das Weſentliche von der Glaubenspflicht, über welche des Herrn Baſedow Gedanken nachgeſehen und beherziget zu werden verdienen, Methodenb. S. 378. 412. u. a. Orten. Unſer Beyfall hängt nicht von unſerer Willkühr ab; ſondern von der Beſchaffenheit der Gründe und deren Erkenntniß (§. 53.). Aber unſere Aufmerkſamkeit haben wir in unſerer Gewalt; und können uns dadurch entweder die Gründe des Zweifels oder die Gründe des Beyfalls und der Beruhigung im Herzen und Gemüthe herrſchend machen.

# Zweyter Abſchnitt.

## Vom rechten Gebrauche der ſinnlichen Erkenntniß.

### §. 81.

**Grundregel zur Vermeidung der Irrthümer bey der ſinnlichen Erkenntniß.**

Der Irrthum bey der ſinnlichen Erkenntniß entſteht

1) daraus, daß man glaubet recht empfunden zu haben (65.) wenn man nicht recht empfindet.

2)

2) Alſo auch daraus, daß man das Phantom der Einbildung für ein Phänomenon der äuſſerlichen Welt hält.

3) Dadurch daß man auch aus der richtigen Empfindung nicht reine und gehörig beſtimmte Erfahrungsſätze abzieht; ſondern in dieſe mehr bringt, als in jener gegründet war.

Die Grundregel hiebey alſo wird dieſe ſeyn: nicht gleich jedem Scheine zu trauen, und zu folge deſſelben nicht ſo fort zu ſagen, es iſt, ſondern fürs erſte nur, es ſcheint mir.

## §. 82.

### Wie man unterſuchen könne, ob man recht empfinde; und wie der Mangelhaftigkeit der Empfindung abzuhelfen.

Je mehr man alſo Urſache hat anzuſtehen, ehe man einem vorkommenden Scheine der Empfindung trauet, folglich je ſonderbarer und ungewöhnlicher das Phaenomen iſt: deſto genauer muß man unterſuchen, ob man wohl recht empfinde, ob man ſich in dem Zuſtande befinde, der zu gehöriger Empfindung erfordert wird, ob die Sache ſelbſt, und die Mitteldinge beſchaffen, wie ſie ſeyn müſſen. Dieß alles läſſet ſich nun erkennen.

1)

1) daraus, daß man unterſuchet, ob man andere Dinge gehörig zu empfinden und zu beurtheilen im Stande iſt, ſie wie gewöhnlich findet.

2) Daß man die Sache auf verſchiedene Weiſe, von allen Seiten, in veränderter Lage betrachtet; oder dieſelbe unter mehrere Sinnen bringet.

3) Daß man Acht darauf hat, wie andere dabey ſich verhalten, was ihnen vorkömmt.

Das ſchlimmſte hiebey aber iſt dieſes, daß einer manchmal, wenn er auch alle dieſe Mittel in ſeiner Gewalt hätte, durch den Affect, die vorhergehende Einbildung, oder eine andere Urſache der Uebereilung und des Irrthumes gehindert wird, den hinlänglich ſorgfältigen Gebrauch davon zu machen.

§. 83.

### Vom Fehler des Erſchleichens.

Wenn auch die Empfindungen rechter Art ſind: ſo iſt doch viele Aufmerkſamkeit und Vorſicht nöthig, um den rechten Gebrauch davon zu machen. Denn Flüchtigkeit und Uebereilung können machen, daß wir theils manches überſehen,

ſeyen, ſo am merkwürdigſten, und zur Gründ-dung einer zuverläßigen Erkenntniß oft am nöthigſten, geweſen wäre; theils in die Empfindung unſere Phantaſie und Vermuthung ſich einmiſchen laſſen, und dann alles dieſes doch für Erfahrung halten, und dafür ausgeben. Letzteres insbeſondere heißt der **Fehler des Erſchleichens** (Vitium ſubreptionis).

Um dieſen Fehler bey dem Gebrauche unſerer Empfindungen zu vermeiden, kömmt es hauptſächlich auf folgende Regeln an.

1) Da alle Empfindungen von einzelnen Dingen herrühren; ſo läſſet auch jedwede nur einzelne Bemerkungen zu. In ſo fern können nun zwar aus **einzelnen Erfahrungen allgemeinere Sätze** gemacht werden, in wie fern man nur dasjenige wegläſſet, was nichts dazu beygetragen hat (*). Aber darauf kömmt es nur an, und dazu iſt die größte Behutſamkeit nöthig, daß man ſeine **Erfahrung genau beſtimmt nach dem, wovon ſie abhängig war**, und nicht auf dasjenige ausdehnet, wohin ſie ſich nicht erſtrecket. Die Unterlaſſung dieſer Regel iſt die gewöhnliche Urſache der Streitigkeiten, wo einer dem andern widerſpricht, jeder auf ſeine Erfahrung ſich beruft, und keiner

Erfah-

Erfahrung genug für ſeine unbeſtimmte Behauptung gehabt hat.

2) Die Benennung mit einem gemeinſchaftlichen Namen claßificirt den Gegenſtand, iſt alſo ſchon ein Urtheil, und insgemein ein Urtheil, in welchem der Grund von vielen andern liegt. Hier iſt alſo abermals ein Ort, wo die Erfahrung anfangen kann, verfälſcht zu werden, und Irrthum ſich einſchleichet. **Hüte dich alſo, daß du bey deinen Empfindungen**, und bey der Beſtimmung der Erfahrung, die du daraus ſammleſt, **keine falſchen Namen gebraucheſt.** Dieſes kann aber gar leicht geſchehen einmal aus Mangel der Erfahrung, oder weil man viele Dinge nur dem Namen nach kennet, und folglich nicht recht kennet, allerley Namen im Kopfe hat, aber keine deutlichen und vollſtändigen Begriffe dazu. — So ſieht in der Fabel die junge Maus, die nun auf Reiſen geht, die Auſter für ein Schiff an, und wird gefangen. — Je weniger beſtimmte Begriffe man hat, deſto leichter kann man durch einige Aehnlichkeit verführet werden, einen vorkommenden Gegenſtand unter einem falſchen Namen ſich zu gedenken (**). **Sodann** können hier insbeſondere auch

wieder Phantaſie und Leidenſchaft uns täuſchen, und bey der Empfindung einen falſchen Namen unterſchieben, nemlich den Namen, der ohnedem in der Phantaſie war; und ſomit alle Beſchaffenheiten, die wir einmal bey dieſen Namen zu denken gewohnt waren, zum Scheine der Empfindung hinzuſetzen. So ſehen die Menſchen oder hören, nicht was wirklich da iſt, ſondern bald, was ſie wünſchten, bald was ſie fürchteten. Die **Regel** verſteht ſich nun von ſelbſten.

3) Insbeſondere aber hat man ſich zu hüten, daß man nicht durch den Namen in die Erfahrung mit einmiſchet, was ſich gar nicht empfinden läſſet; ſondern nur geſchloſſen werden kann. Die Namen, die **verſtecktere Verhältniſſe**, **cauſſalen Zuſammenhang**, **Abſicht**, oder **Moralität**, anzeigen, dörfen nicht gebraucht werden, wenn man aus der Empfindung reine Erfahrungen abſondern will (***).

(*) Wie vermittelſt der Regel **von der Analogie** die einzelnen Erfahrungen wahrſcheinliche allgemeinere Folgerungen zulaſſen, iſt aus dem, was von dieſer Vermuthungsregel oben (§. 57.) bemerket worden iſt, abzunehmen. S. *Verulamius* de Augmentis ſcient. lib. V. c. 2.

(**) S. Iſelin Geſchichte der Menſchheit, Th. I. S. 183.

(***) S. Epiktet Kap. 45.

## §. 84.

### Einige Regeln für die Kunſt zu beobachten.

Es giebt gemeine Erſcheinungen, von welchen jedermann Erfahrungen hat, und ohne Mühe ſich erwirbt. Es giebt auch ſolche, die ſich ſelten eräugnen, oder nur durch die Kunſt hervorgebracht werden. Bey dieſen iſt beſonders Kunſt zu beobachten nöthig, die Kunſt, vermittelſt der Erfahrung richtige und lehrreiche Begriffe ſich zu erwerben.

Was dazu gehöret, läſſet ſich aus dem Begriffe und der Abſicht der Beobachtung leicht beſtimmen.

Nemlich

1) Genauigkeit, nichts unbemerkt zu laſſen, was nicht offenbar entbehrlich iſt. Was eine Kleinigkeit ſcheint, iſt oft das wichtigſte. Bey der Beobachtung iſt es daher beſſer, zu viel, als zu wenig anzumerken. Bey Verſuchen iſt die Beſchaffenheit der Inſtrumente nicht auſſer Acht zu laſſen.

2) Das Vermögen einer anhaltenden Aufmerkſamkeit, Gegenwart und leichte Faſſung des Geiſtes.

3) Luſt zur Sache.

4) Eine vorläufige Kenntniß von der Sache kann groſſe Dienſte thun, und bisweilen unentbehrlich seyn.

5) Aber nicht müſſen vorgefaßte Meynungen einen hindern, mit unverblendeten Augen zu ſehen, und alles zu ſehen.

6) Witz und Scharfſinn führen mittelſt analogiſcher Schlüſſe auf Verſuche, durch welche Wirkungen hervorgebracht werden, die von ſich ſelbſt nicht entſtanden seyn würden.

(*) Aus dieſen Regeln kann man auch die Merkmaale abnehmen, die uns die Beobachtungen anderer glaubwürdig oder verdächtig machen können.

## §. 85.

### Regeln, ſo bey Unterſuchung der Urſachen zu beobachten.

Wir ſind begierig, die Urſachen von allem, was da iſt und geſchieht, zu wiſſen. Es iſt

uns

uns daran auch viel gelegen. Aber vielerley Irrungen ſind hiebey gewöhnlich.

Um die Regeln zu verſtehen, die die Logik desfalls vorſchreibt, können wir uns noch mit dem klaren Begriffe einſtweilen begnügen, oder mit der Worterklärung, daß eine Urſache von etwas dasjenige genennet wird, was dieſes hervorgebracht hat, oder ohne deſſen Kraft und Wirkſamkeit dieſes nicht würde geſchehen ſeyn.

Die gewöhnlichſten Irrthümer, die wir bey Erforſchung der Urſachen begehen, ſind folgende:

1) Wir ſehen etwas für die Urſache an, was zwar dabey gegenwärtig, zugleich vorhanden, vorgegangen, aber nicht die Urſache von dem, was geſchah, geweſen iſt (Fallacia non cauſſae ut cauſſae).

2) Noch öfter ſchreiben wir demjenigen einen Erfolg ganz zu, wovon derſelbe doch nur zum Theil hergekommen iſt.

3) Und eben deswegen ſehen wir dasjenige, was ein Ding nur unter gewiſſen Umſtänden hervorbringen konnte, für etwas an, was es immerzu, und unter ganz andern Umſtänden, bewirken wird.

4) Auch zeigt ſich der Einfluß der vorgefaßten Meynungen und der Neigungen gar deutlich hiebey.

Man ſieht alſo wohl, was zur Erforſchung der Urſachen nöthig iſt, nemlich **genaue und wiederhohlte** Beobachtung.

Nach der Regel, (§. 57.) daß das Gewöhnliche mit Recht vermuthet wird, wenn nicht das Gegentheil aus einem beſondern Grunde erheller, vermuthet man auch die gewöhnlichen und bekannten Urſachen in jedwedem ähnlichen Falle. Darauf gründen ſich die **Erklärungshypotheſen**, Sätze, die die Urſache einer Begebenheit mit Wahrſcheinlichkeit angeben. Bey ihrem Gebrauche iſt zu erwägen,

1) Ob die angebliche Urſache auch ein wirkliches mit Kraft verſehenes Ding;

2) Ob ſie in dem Falle vorhanden ſeyn und wirken konnte;

3) Ob nicht eine andere Urſache weit wahrſcheinlicher angenommen werden könne;

4) Ob

4) Ob ſie auch dem ganzen Effecte gewachſen, alles habe bewirken können, was ihr zugeſchrieben wird?

§. 86.

Vom rechten Gebrauche des innern Sinnes.

Von Irrthümern, in welche Menſchen in Anſehung der innern Empfindungen gerathen, ſind zu merkwürdige Beyſpiele bekannt, als daß es unnöthig ſcheinen könnte, von dem rechten Gebrauche derſelben noch beſonders etwas zu erinnern. In Rückſicht auf dasjenige, was im Vorhergehenden bereits geſaget worden, wird man folgende Regeln leicht für gegründet erkennen.

1) Bey den innern Empfindungen vermenge man nicht den Schein, den die Dinge von uns erhalten, von den ſich zugeſellenden Nebenbegriffen, von der Beſchaffenheit unſeres Gedankenſyſtems und den Neigungen unſeres Gemüthes, mit dem Scheine, der von ihren wirklichen Beſchaffenheiten herrühret.

2) Auch wenn der zufällige Schein von dem beſtändigen abgezogen worden iſt; hat man ſich noch wohl in Acht zu nehmen, daß man nichts erſchleicht, nicht mehr in

den Ausſpruch, der ſich auf die Empfindung gründet, bringt, als in der Empfindung liegt, nicht allgemeiner ihn mache, als er, vermöge deſſen, wovon die Empfindung herkam, gemacht werden kann.

3) Der eigene Geiſt des Menſchen, die Imagination, können wunderbare Empfindungen und innere Erſcheinungen hervorbringen, deren ſtarkes Licht verführen kann, ſie für mehr als bloſſe Wirkungen der Phantaſie zu halten, da ſie es doch ſind. Man hüte ſich vor Selbſtbetrug, und vermuthe auch hier nicht eher ungewöhnliche Urſachen, bis man überzeugt iſt, daß die gewöhnlichen das Bemerkte nicht haben hervorbringen können. Je ſonderbarer die Erſcheinung iſt, deſto genauer muß ſie geprüfet werden.

4) Ueberhaupt alſo verachte man zwar die innern Empfindungen nicht; aber man ſuche ſie aufzuklären, vermittelſt der höhern Erkenntnißfähigkeiten, die dazu beſtimmt ſind, wenn man Begriffe und Meynungen darauf gründen will.]

Drit-

# Dritter Abſchnitt.

## Regeln für die Meditation.

### §. 87.

**Grundregel zur Verwahrung vor Irrthum beym abſtrakten Denken.**

Dasjenige Denken, wobey nicht gegenwärtige Dinge in dem Scheine der Empfindung, ſondern wobey abgezogene Begriffe in dem Scheine der ſymboliſchen Vorſtellung betrachtet werden, heißt das abſtracte Denken, Meditation, oder auch Speculation. Das eigene bey dieſer Art der Erkenntniß iſt alſo, daß die Vorſtellung unmittelbar aus dem Worte entſpringt. Die Worte aber veranlaſſen leicht allerhand Irrthümer. Davor hat man ſich alſo in Acht zu nehmen. Obgleich die Irrungen, die durch Veranlaſſung der Worte entſtehen, mancherley ſind; ſo iſt doch der allgemeine Grund davon immer dieſer, daß man ſich das, was bey den Worten gedacht werden ſoll, nicht klar, deutlich und beſtimmt genug gedenket. Dem Irrthume beym abſtracten Denken vorzubeugen,

beugen, iſt alſo vor allen Dingen nöthig, daß man die Worte wohl erwäge, die man gebrauchet, und die Ideen, die ſie ausdrucken ſollen, beſonders aber die Hauptidee, worauf die Meditation ſich bezieht, ſich klar und deutlich mache.

## §. 88.

### Von dem Gebrauche und der Erfindung der Definitionen.

Dieß führet uns nun auf beſtimmtere Regeln. Es fragt ſich, wie können wir machen, daß die Begriffe, die wir nur dunkel, ſchwankend, und unbeſtimmt haben, helle und beſtimmt werden? Es finden ſich dreyerley Wege, auf welchen man dazu gelangen kann. Sie ſind aus den Betrachtungen des erſten Hauptſtückes der Logik bekannt.

Erſtlich dienet dazu die **Definition**, durch welche das Mannichfaltige, ſo unter einem Namen zuſammen begriffen wird, oder die beſtändigen Beſchaffenheiten einer Sache, die ihr theils gemeinſchaftlich mit andern zukommen, theils eigen ſind, einzeln angezeigt werden; oder vermittelſt deren der Begriff von der Sache aufgeklärt wird durch Anzeigung der Art ihres Entſtehens. Wenn einer nun eine Definition von der Sache hat, ſo iſt nur nach den oben

(§. 36.)

(§. 36.) angezeigten Regeln zu unterſuchen, ob ſolche richtig. Muß aber die Definition erſt geſucht werden: ſo iſt aus dem Begriffe der Definition leicht abzunehmen, wie ſie gefunden werden könne; nemlich durch Vergleichung der mancherley Redensarten, in welchen ein Wort gebraucht wird, durch Zuſammenhaltung der mancherley Vorſtellungen, die man von der Sache hat, unter allerley Umſtänden und Beſtimmungen; durch Verknüpfung der einzelnen ausgemachten Eigenſchaften und Erwägung deſſen was daraus folget. Es iſt hierbey beſonders vortheilhaft,

1) wenn man gleich anfangs auf ſehr unterſchiedene Anwendungen eines allgemeinen Begriffes, deſſen Erklärung man ſuchet, ſich beſinnet, und dieſe mit einander vergleichet;

2) Wenn man den entgegen ſtehenden Begriff zu gleicher Zeit aufkläret;

3) Wenn man die allernächſt angrenzenden Begriffe mit erwäget, als welche hauptſächlich unterſchieden werden müſſen.

Aber es kömmt hierbey immer darauf an, daß einer die gehörigen Vorerkenntniſſe hat. Wenn ihm dieſe fehlen, ſo wird er bey allen

Regeln

Regeln der Logik, wie man die Definition finden könne, leicht falſche Begriffe ſich machen. Die nützlichſte Regel hiebey iſt alſo wohl dieſe, daß man bedenke, ob man auch Kenntniß genug habe, um ſeine Begriffe, die daraus abſtrahirt ſind, für vollſtändig und allgemein zu halten:

## §. 89.

### Von dem Gebrauche und der Empfindung der Eintheilungen und Diſtinctionen.

Nicht alle Begriffe laſſen ſich auf eigentliche Definitionen bringen. Sie ſind zum Theil zu allgemein oder zu einfach (§. 36.). Oft hat man es mit vieldeutigen Namen zu thun; oder mit ſolchen, die nicht ſowohl ein Ding, als vielmehr eine Sammlung von Dingen oder Beſchaffenheiten ausdrucken. In allen dieſen Fällen dienet ſtatt der Definition die Diviſion, die Herablaſſung auf die beſtimmtern Begriffe. Auch wo die Definition ſchon vorhanden iſt, kann dieſe zur Prüfung derſelben, oder überhaupt zur fernern Aufklärung und Ordnung der Begriffe gar nützlich gebraucht werden.

Und auſſer der eigentlichen logiſchen Eintheilung dienet jedwede Anzeige der Theile, woraus ein Ding beſteht, zur Vollkommenheit der Begriffe; ſo wie die Diſtinction zur Verhütung,

daß

daß nicht verſchiedene Ideen mit einander verwechſelt oder vermenget werden. Nur muß auch bey der Diſtinction darauf geſehen werden, daß der angebliche Unterſchied nicht nur überhaupt, ſondern auch ſo, wie er itzt gebraucht wird, wirklich da iſt.

Die beſtimmtern Begriffe, die Theilungsglieder, findet man durch **Beſinnen und Nachdenken**: indem nach dem natürlichen Geſetze des Denkens (§. 26.) Ideen, die ſo genau mit einander verknüpfet ſind, wie dieſe, wohl einander erwecken, und auf einander führen müſſen.

Die **Ordnung** derſelben wird ſich auch geben, wenn man ſie einzeln ſich aufklärt, und unter einander vergleichet, und an die obigen Regeln (§. 37.) ſich dabey erinnert.

Wenn mehrere Theilungsgründe ſich anbieten: ſo verdienen diejenigen den Vorzug, die am deutlichſten in die Augen fallen, am merkwürdigſten ſind, und am natürlichſten auf weitere nützliche Eintheilungen fortführen (*).

Ein **Erfindungsmittel**, das man dabey mit Vortheile gebrauchen kann, iſt dieſes: daß man die allgemeinern und einfachern Begriffe, die in dem **Hauptbegriffe**, für den man eine

Ein-

Eintheilung ſuchet, liegen, herauszieht und nachdenket, ob man nicht von dieſen einige Eintheilungen weiß. Denn ein groſſer Theil davon wird ſich allemal anwenden laſſen, um eine Eintheilung für den beſtimmtern Begriff daraus herzuleiten (**).

(*) S. Reimarus Vernunftlehre §. 111-123.

(**) Die Erfindung der Eintheilungen durch willkührliche Beſtimmung des allgemeinen Begriffes, iſt in den §. 91. angezeigten Bemühungen mit enthalten. S. unterdeſſen Ulrichs Anleitung zu den philoſ. Wiſſenſch. §. 88. f. f.

## §. 90.

### Wie durch Aufſuchung des Urſprunges unſerer Begriffe die Realität derſelben erforſchet werden könne.

Es iſt noch ein Mittel übrig, Begriffe aufzuklären, welches beſonders auch dazu dienet, ihre Realität zu erforſchen. Dieß iſt die Unterſuchung ihres Urſprungs. Es könnte vielleicht geſchehen, daß etwas ſich definiren und eintheilen lieſſe, und daß es doch eine Chimäre, ſein Name ein leeres Wort, wäre. Es dienen zu dieſer Unterſuchung nachfolgende Regeln.

1) Man frage ſich ſelbſt, woher man wiſſe, daß dasjenige, ſo man ſich bey einem Worte gedenket, irgendwo ſey oder ſeyn könne? Es wird ſich dadurch offenbaren, ob man den Begriff von ſich ſelbſt, oder von andern habe.

2) Hat man ihn von ſich ſelbſt; ſo iſt es entweder ein Erfahrungsbegriff oder ein geſchloſſener. Man gehe in einem oder in dem andern Fall auf ſeine Gründe zurück, und prüfe ſie: ſo wird ſichs zeigen, ob der Begriff reell iſt oder nicht. Wenn er es iſt: ſo wird er zugleich in einem neuen Lichte erſcheinen.

3) Erinnert man ſich an andere, von welchen man dieſen Begriff bekommen: ſo fragt es ſich weiter, ob ſie ihn uns als einen Erfahrungsbegriff oder als einen Begriff des Nachdenkens angegeben haben; und mit was für Gründen?

4) Da alle unſere Erkenntniß aus den Empfindungen erwächſet, da Worte an ſich nicht die Quellen der Vorſtellungen ſind, und alſo die Begriffe, die ſie erwecken ſollen, mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe aus den Empfindungen haben müſſen: ſo kann wohl ein Wort nichts anders,

als ein leerer Name ſeyn, wenn es nicht auf Empfindungsbegriffe zurückführet. Dieſe Empfindungsbegriffe müſſen das wahre Licht hergeben, den abſtracten Begriff aufzuklären. Aber man kommt vermittelſt der Worterklärungen ſehr langſam, oder gar nie, auf dieſen Punkt. Geſchwinder kömmt mau dahin, wenn man unterſucht, aus welchen Empfindungen der abſtracte Begriff konnte entſtanden ſeyn.

5) Finden wir uns in dem Falle, daß wir durch alles dieſes uns noch nicht von der Realität des Begriffes gewiß machen können: ſo verſuchen wir noch alle Beſtimmungen deſſelben, die wir wiſſen, mit einander zu vergleichen, um zu ſehen, ob ſich das zuſammen gedenken laſſe, was zuſammen gedacht werden ſoll.

6) Hier, wie bey allen Unterſuchungen, muß ein Menſch nicht ſeine Einſichten zum Maaßſtabe der allgemeinen Vernunft machen, und was er nur nicht einſieht, ſchlechthin leugnen.

## §. 91.

### Wie vollſtändige und ausführliche Begriffe zu erlangen.

Die vorhergehenden Bemühungen dienen meiſtens nur dazu, die Erkenntniß, die man bereits

reits hat, mehr **aufzuklären** und zu ordnen. Aber wie können wir durch Nachdenken dazu gelangen, daß wir unſere Erkenntniß **erwei-tern**, daß wir von einer Sache, von der wir noch wenig wiſſen, einen vollſtändigern und ausführlichern Begriff bekommen, entdecken, was wir noch nicht wußten; oder, um den ſchmeichelhafteſten Namen zu gebrauchen, daß wir **erfinden**? Daß dieſes möglich ſey, wird niemand leugnen. Aber ob allgemeine Regeln viel dazu helfen können, ob der glückliche Fortgang im Denken nicht mehr gehindert als befördert werde durch den Zwang der Regel; ob ein gutes Genie bey **freyer Meditation**, blos durch die natürlichen Geſetze des Denkens geleitet, nicht mehr ausrichten werde: dieß möchte wohl gefragt werden. Und allerdings ſcheinet es weder möglich, viele bewehrte Regeln im allgemeinen zu geben; noch rathſam, ſich beym Nachdenken an dergleichen logiſche Vorſchriften allzu genau zu binden. Denn es kann nicht anders ſeyn, als daß der Fortgang der Gedanken aufgehalten wird, wenn man ſich zu ſehr in ein gewiſſes Geleis einſchrenket. Sodann bekömmt auch eine Meditation, die auf ſolche Weiſe entſteht, ordentlich ein allzu ſchulmäßiges und einförmiges Anſehen, ſo dem guten Vortrag entgegen iſt.

Alle Regeln des **künſtlichen Nachdenkens** können überhaupt weiter nichts leiſten, als daß

vermittelſt derſelben Gedanken leichter erwecket werden. Sie zu prüfen, zu ordnen und mit einander zu verbinden, iſt die Sache der Vernunft. In dieſer Abſicht aber kann man die längſt bekannten Vorſchläge der Logiken und Rhetoriken nicht gänzlich verwerfen (*). Sie können wenigſtens dazu dienen, eine ſchon fertige Sammlung von Gedanken darnach zu muſtern, um zu ſehen, ob irgendwo noch etwas hinzugethan werden könne. Folgende Regeln werden bey freyer Meditation, und bey jedweder andern, nützlich zu beobachten ſeyn.

1) Man denke nicht einmal, ſondern zu verſchiedenen Zeiten, über eine Sache nach; und betrachte ſie aus verſchiedenen Geſichtspunkten.

2) Man nütze die glücklichen Augenblicke, ſammle die in denſelben aufſteigenden Gedanken, ſonderlich diejenigen, die eine neue Ausſicht verſprechen.

3) Man denke allemal zuerſt ſelbſt über eine Sache nach, ehe man ſich bey andern Raths erhohlet. Man bereitet ſich nicht nur dadurch vor, die Gedanken des andern beſſer zu beurtheilen, ſondern man kann auch dadurch auf Bemerkungen gebracht werden, auf welche man nicht würde gekommen ſeyn, wenn man ſich gleich Anfangs einen Führer gewählt hätte (**).

(*)

(*) Man kann hierbey nachſehen *Verulamii* de Augment. ſcient. V. 3. *Rotenbeccii* Logica vetus et nova. part. II. pag. 714. ſeq. *Cruſius* Logik S. 1038. f. *Darjes* Via ad veritatem pag. 120. ſeqq. Und wenn man Luſt hat I. A. *Weberi* Ars diſcurrendi de qualibet materia. Norimb. 1671. 8.

(**) Regeln zur freyen Meditation giebt *Carteſius* in den regulis ad directionem ingenii, Opp. tom. IX. und *Mallebranche* liv. VI. ſec. part. chap. I.

## §. 92.

### Von Auflöſung der Fragen.

Auf welche Weiſe man auch unternimmt über eine Sache nachzudenken: ſo wird es jederzeit hauptſächlich darauf ankommen, wie aufſtoſſende Fragen aufgelöſet werden können. Auch läſſet ſich überhaupt unter dem Problem, wie Fragen aufzulöſen, alles zuſammen faſſen, was noch von der Meditation zu ſagen ſeyn möchte. Und hierbey können auch einige nützliche Regeln angebracht werden.

Es ſcheinet, daß ſich alle Fragen auf dieſe drey Claſſen bringen laſſen, daß entweder ein Subject gegeben wird, wozu ein Prädicat gefunden werden ſoll, oder ein Prädicat, wozu das Subject, oder es wird Subject und Prädicat gegeben, und das Verhältniß geſucht, ob

das Prädicat dem Subjecte zukomme oder nicht. Die Frage ſey von welcher Art, als man will: ſo ſind folgende Regeln nützlich.

1) Man ſuche den Sinn derſelben ſo genau, als möglich, zu beſtimmen. Hernach kann man auch verſuchen, ſie auf andere, aber gleichgültige, Ausdrücke zu bringen, ob dadurch etwa eher ein Licht aufgehen möchte.

2) Man ſehe, ob ſie ſich theilen läſſet, und wenn dieſes iſt, ſo unterſuche man, welche von den einfachern Fragen zuerſt behandelt werden muß. Es liegen in einer Frage oft mehrere, ohne daß man es gleich gewahr wird. Alſo muß bey den Fragen, die die Erklärung einer Begebenheit betreffen, fürs erſte gefragt werden, ob und in wie fern das Factum wahr und richtig angegeben worden iſt.

3) Man ſuche die darinne liegenden Begriffe aufzuklären und zu entwickeln, ſo weit, bis man einiges Licht bekömmt, welches auf das Ziel führet.

4) Statt des angegebenen Begriffes nehme man, wo es angeht, bald den allgemeinern, der darinne ſteckt, bald den beſtimmtern,

tern, der darunter gehört, und wende die Frage darauf an. Dadurch, daß man alſo die Frage bald allgemeiner, bald beſtimmter denket, kann man viel gewinnen.

5) Man beſinne ſich, ob man nicht die Frage auf eine andere reduciren kann, die man leichter zu beantworten weiß.

6) Man darf hiebey ſogar etwas annehmen, was nicht iſt, wenn man dadurch auf ein Reſultat kömmt, aus welchem das, was man wiſſen will, ſich leichter finden läſſet.

Iſt nun die Frage von der dritten Art, welches, nach der allgemeinen Form zu urtheilen, die leichteſte iſt: ſo kann man vielleicht dadurch eher auf die Antwort geführt werden, wenn man dieſelbe einmal bejahet, einmal verneinet, und nun aus den kategoriſchen Sätzen Folgen ziehet. So findet ſich vielleicht ein indirecter Beweis für einen dieſer contradictoriſchen Sätze. Und damit wäre ſchon genug gewonnen. Bey Fragen der erſten und zweyten Art verſuche man fürs erſte, ob die ganze Frage, oder die einfachen Fragen, die in ihr liegen, ſich in Lehrſätze verwandeln laſſen, von der Art: **Es iſt möglich, daß** ꝛc. Dadurch kann nicht nur offenbar werden, ob die Frage etwas unmögliches

enthielte; ſondern der Beweis zu einem ſolchen Lehrſatze wird auch zu der Auflöſung der Frage leiten. Weiter aber ſuche man zu dem gegebenen Prädicate ſolche Subjecte, oder zu dem gegebenen Subjecte ſolche Prädicate ausfindig zu machen, die einigermaſſen, wenigſtens mehr als andere, damit zu harmoniren ſcheinen, ſo bekommt man Fragen der dritten Art.

# Vierter Abſchnitt.

## Von der Lectüre.

### §. 93.

#### Nutzen einer geordneten Lectüre.

Die Erkenntniß eines einzigen Menſchen iſt viel zu eingeſchränkt, und das Feld der Wahrheiten viel zu groß, als daß es unnöthig ſcheinen könnte, anderer Einſichten ſich zu Nutze zu machen. Viele Dinge lernet man nicht anders kennen, als vermittelſt beſonderer Erfahrung, die aber nicht ein jeder unmittelbar für ſich haben kann. Auch bey den gewöhnlichſten Gegenſtänden der menſchlichen Erkenntniß, würden eines jeden Begriffe allzu einſeitig, und un-

unvollſtändig ſeyn, wenn er nur auf ſeine eigene Wahrnehmungen und Einſichten bauen wollte. Und ſeine Vorurtheile zu erkennen, iſt wohl hauptſächlich fremde Hülfe nöthig.

Man wählt in dieſer Abſicht mündlichen Unterricht oder Lectüre. Aber die Erfahrung lehret, daß die Abſicht oftmals verfehlet wird. Da unterdeſſen die Mittel an ſich brauchbar und unentbehrlich ſind, ſo muß es auf die Art des Gebrauches ankommen. Daher kann es nicht überflüßig ſeyn, einige Regeln für die Lectüre anzumerken. Denn dieſe Art, ſich durch andere zu unterrichten, hat man am meiſten in ſeiner Gewalt, um nach Regeln dabey zu verfahren. Regeln für den rechten Gebrauch des mündlichen Unterrichtes werden leicht daraus abzunehmen ſeyn.

## §. 94.

### Was für Schriften man leſen ſoll.

Es iſt natürlich, daß ein jeder hauptſächlich diejenigen Schriften fleißig ſtudiret, die zu ſeiner Abſicht vorzüglich nöthig ſind. Ueberhaupt aber

1) nutzet es mehr zur Bildung des Genies wenige gute Schriften oft leſen, als im-

mer viele mittelmäßige, oder ſchlechte, wie ſie einen vorkommen. Denn von jenen lernt man denken; bey dieſen iſt man in Gefahr, es zu verlernen.

2) Man leſe nicht blos die Schriften, die jetzt den Beyfall des groſſen Haufens haben. Dieſe Gewohnheit iſt ohne Zweifel eine der vornehmſten Urſachen, die die Progreſſen des menſchlichen Verſtandes aufhalten. Daher kömmt es, daß die Vorſtellungsarten immer abwechſeln, und immer einſeitig ſind.

3) Man leſe Schriften, wo Gutes und Böſes durch einander auf eine blendende Weiſe vorgeſtellet iſt, die berufenen Schriften, nicht zu frühzeitig, nicht ehe man die gehörigen Grundbegriffe im Verſtande hat, und im Stande iſt, den Irrthum unter dem Scheine der Wahrheit zu erkennen; auch nicht zur Zeit, wenn die Leidenſchaft auf Irrlehren lauret; endlich nie, ohne wohl auf ſeiner Huth zu ſeyn. Aber leſen muß man ſie, wenn man in dem Theile der Erkenntniß, zu welchem ſie gehören, gründliche und geläuterte Einſichten ſich verſchaffen will.

4) Man leſe nicht mehr, als man vertragen, überdenken und ordnen kann.

§. 95.

## §. 95.

### Wie man leſen ſoll. Allgemeine Regeln.

Ich ſetze voraus, daß man die Abſicht bey der Lectüre habe, ſich zu unterrichten oder wenigſtens den Innhalt einer Schrift ſich genau bekannt zu machen.

1) Wenn es ſeyn kann, ſuche man ſich gleich Anfangs von der Abſicht, in welcher ein Buch geſchrieben, und von dem Charakter des Verfaſſers zu unterrichten.

2) Daß man ganz ohne Vorurtheil leſen ſolle, würde zu viel gefordert ſeyn. Nur laſſe man ſich nicht von dem Vorurtheile hindern, zu ſehen, was da iſt, und es nach Werth zu ſchätzen.

3) Man unterbreche das Leſen oft durch Nachdenken über das Geleſene. Zum allerwenigſten wird dieß eine Wiederhohlung ſeyn, und für das Gedächtniß nützlich.

4) Das merkwürdigſte ſich aufzuſchreiben, iſt aus mehr als einer Urſache rathſam. Ich führe nur das einzige an, daß man dabey oft erſt gewahr wird, daß man ſeinen Schriftſteller noch nicht recht verſtehe, das Geleſene nicht gefaßt habe.

5) Man

5) Man laſſe ſich nicht durch die Schönheit des Vortrages verführen, Ausſprüche ohne Prüfung anzunehmen. Leicht geſchiehet es, daß der unvorſichtige Leſer, durch den Glanz des Ausdruckes und der Wendungen verblendet, den Irrthum, der darunter verborgen liegt, nicht gewahr wird; daß die gute Art, womit etwas geſagt iſt, ihn gewöhnet, erſt es mit Wohlgefallen zu hören, dann nachzuſagen, zuletzt zu glauben.

> Veraque conſtituit, que belle tangere poſſunt
> Aures, et lepido quae ſunt fucata ſonore (*).

6) Wenn man ein Buch durchgeleſen hat, deſſen Innhalt einem wichtig iſt, kann man verſuchen, ein Skelet davon aus dem Gedächtniſſe zu verfertigen.

7) Von der gehörigen Wahl der Schriften, die man zugleich, oder bald nach einander lieſet, kann man beträchtliche Vortheile haben. Wenn man nach freyer Wahl leſen kann, wird man erſtlich darauf zu ſehen haben, daß eine Lectüre die andere aufzuklären, oder die dadurch erlangten Einſichten beſtimmter und vollſtändi-

ſtändiger zu machen, dienlich ſey; man wird alſo diejenigen Schriften zuerſt leſen, durch welche man den Grund leget zu andern. Damit auch durch allzu einförmige Lectüre die Geiſteskräfte nicht zu einſeitig beſtimmt werden, wird es gut ſeyn, witzige und ernſthafte, abſtracte und hiſtoriſche Schriften mit einander abwechſeln zu laſſen.

(*) Le charme de la poeſie fait pardonner *toutes* les erreurs, et l'eſprit penetré de la beaute du ſtile ne ſonge pas ſeulement ſi on le trompe; ſchreibt *Voltaire* ſelbſt. S. Les ſingularités de la Nature p. 69.

## §. 96.

### Vom Leſen hiſtoriſcher Schriften.

Bey hiſtoriſchen Schriften iſt die erſte von den vorhergehenden allgemeinen Regeln beſonders zu beobachten. Denn wenn man ſich aus ſelbigen unterrichten will, muß man vorher wiſſen, in welchem Grade der Geſchichtſchreiber glaubwürdig ſey. Einige Regeln, wie dieſes zu beurtheilen, ſind in dem oben (§. 70.) Angezeigten enthalten. Aber ſelbſt aus der Art, wie ein Geſchichtſchreiber erzählet, kann man abnehmen, ob er Glauben verdiene oder nicht. Er wird verdächtig,

1) Wenn er immer nach Witz haſchet, den glänzenden Ausdruck mehr liebt, als den richtigen.

2) Wenn er deklamirt, wo er erzählen ſoll, und wenn ſeine Erzählung zu ſehr auf ein Thema hinſchielet.

3) Wenn man ſiehet, daß er gerne alles ungemein und wunderbar vorſtellet; nur das Glänzende ausſucht, und vor wichtigen Kleinigkeiten unachtſam vorbey geht.

4) Wenn er offenbar ungereimte Dinge als wirkliche Vorfälle ernſtlich erzählet, ohne zu erinnern, oder durch den Ton der Erzählung zu verſtehen zu geben, daß ſie keinen Glauben verdienen. Aber man übereile ſich nicht, etwas für unmöglich zu halten, welches zu begreifen man nur zu unwiſſend iſt.

5) Wenn er unter die Geſchichte ſeine Vermuthungen und Schlüſſe einmenget, ſie in dem Tone der Erzählungen ſaget.

## §. 97.

### Vom Leſen dogmatiſcher Schriften.

Beym Leſen ſolcher Schriften, in denen allgemeine Lehren vorgetragen werden, iſt hauptſächlich darauf zu ſehen, daß man nicht durch betrügeriſche Vorſtellung der Meynungen, und

durch

durch Scheinbeweiſe, verführet werde, irrige Lehrſätze für wahr anzunehmen, und gegründete zu verwerfen. Hierbey werden alſo nachfolgende Regeln nicht ohne Nutzen beobachtet werden.

1) Man denke, wenn man nur einigermaſſen dazu geſchickt iſt, ſelbſt über die Materie nach, ehe man das Buch vornimmt, in welchem ſie abgehandelt iſt. Die Uebereinſtimmung mit der vorgefaßten Meynung iſt zwar kein ſicheres Merkmaal, daß die Lehren des Schriftſtellers richtig, ſo wie die Abweichung ſie nicht nothwendig als irrig zu erkennen giebt. Aber man ſetzet ſich doch dadurch in den Stand, das Geleſene beſſer zu beurtheilen.

2) Ohne ſie zu entkräften, bringe man bey wichtigen Lehren die Beweiſe des Schriftſtellers in die einfachſte Schlußform. Dieſes ſchulgerechte Verfahren iſt von bewährtem Nutzen.

3) Man gebe einer ſtrittigen Meynung keinen uneingeſchränkten Beyfall, ſo lange man nur die Gründe des einen Theiles kennet.

4) Man beurtheile Meynungen nicht blos aus den Vorſtellungen der Gegner.

§. 89.

## §. 89.

### Von einigen beſondern Gelegenheiten zur Verführung, vor welchen man ſich bey der Lectüre in Acht zu nehmen hat.

Die Begierde, Beyfall zu erlangen, und andern ſeine Meynungen beyzubringen, gebrauchet bisweilen Kunſtgriffe, die unvorſichtigen Leſern leicht zur Verführung gereichen können. Man kann Beyſpiele davon bey berühmten Schriftſtellern finden. Ich bin weit entfernt jedwedem, bey dem ſie angetroffen werden, eine böſe Abſicht Schuld zu geben. Aber es ſcheinet doch Pflicht, davor zu warnen. Ich will einen Verſuch machen, und einige dieſer verführeriſchen Kunſtgriffe anzeigen.

1) Der Schriftſteller bringet ſeinen Satz in Verbindung mit den bekannteſten Dingen der gemeinen Erkenntniß, an welchen niemand zweifelt, wobey aber die vielen Beſtimmungen, und der verworfene Schein, leicht eine Seite zulaſſen, wo ſich das Irrige an das Wahre anſchlieſſet, und mit einſchleichet.

2) Man beſchäftiget auf eine angenehme Weiſe den Leſer mit Nebenideen, und quaſi aliud agendo bringt man ſeinen unrichtigen Satz mit unter, ohne daß es der

Leſer gewahr wird. Eben ſo machen es Taſchenſpieler.

3) Solche Schriftſteller gewinnen die Leſer dadurch, daß ſie alle ihre Grundſätze auf die herrſchenden Sitten und Meynungen hinleiten, auf Dinge, die dem Leſer familiär und intereſſant ſind. Sie reden immer die Modeſprache. Man müßte gar nicht wiſſen, wie ſehr die Menſchen an den Worten kleben bey ihrer Erkenntniß, wenn man nicht bald einſehen könnte, was Lehren für einen Schein der Wahrheit durch einen ſolchen Vortrag gewinnen können.

4) Sie ſuchen hauptſächlich den Theil der Leſer für ſich einzunehmen, der am heftigſten iſt, wenn er Parthey machet. Dieſer Artigkeit, und den zur rechten Zeit für einige Leſer eingeſtreuten Complimenten, hat vielleicht mancher Modeſchriftſteller einen großen Theil ſeiner Anhänger zu danken.

5) Sie machen durch ſtarke aber einſeitige Vorſtellungen einer Sache, durch lebhafte Schilderungen derſelben in einzelnen Fällen, einen Eindruck auf die Einbildungskraft, und ziehen alsdann unbeſtimmte und allgemeine Folgen.

6) Bisweilen nimmt der Schriftſteller eine verſtellete Beſcheidenheit an, überläßt dem

Leſer den Ausſpruch, der aber ſchon vorbereitet und gewonnen iſt. Unterdeſſen glaubt dieſer ſelbſt geurtheilet zu haben, und iſt deſto kräftiger überzeugt.

7) Ein andersmal muß eine kaltſinnig zuverſichtliche Mine eben die Wirkung thun. Mit einer Dreiſtigkeit, die Erſtaunen macht, aber auf die ungezwungenſte Art, oder mit einer Geſchwindigkeit, die kaum zu bemerken, wirft man den kühnſten Gedanken hin, für welchen nichts als die Zuverſichtlichkeit, mit welcher man ihn vorgetragen, den Leſer einnehmen kann.

8) Bisweilen ſagt der Schriftſteller das Gegentheil von dem, was er glaubt, und was er dem Leſer beybringen will; er ſagt es aber auf eine ſolche Art, daß der Leſer für ſich auf die entgegengeſetzte Meynung kommen muß.

9) Der gewöhnlichſte Kunſtgriff iſt, eine Meynung lächerlich zu machen, ſtatt ſie zu widerlegen, oder die entgegengeſetzte beweiſen. So leicht dieß iſt: ſo thut es doch bey vielen noch immer ſeine Wirkung.

Fünfter

# Fünfter Abſchnitt.

## Von der Unterredung und der Lehrart.

### §. 99.

#### Von der Unterredung.

Nicht ohne Grund hat Pythagoras die Unterredung als ein weſentliches Stück des Studirens angeſehen, und durch die Geſetze ſeiner Diſciplin angeordnet. Daß man dem andern ſeine Meynung eröffnet, hat ſchon vielen Nutzen. Aber indem er nun ſeine Gedanken uns dagegen ſaget, ſeine Zweifel anzeiget, ſeine Einſichten mit den unſrigen vereiniget, bekommen wir Anlaß zum weitern Nachdenken, und die Begriffe werden beſtimmter.

Wenn aber die Unterredung nützlich ſeyn ſoll: ſo ſind dabey einige Regeln zu beobachten.

1) Man muß ſuchen einander immer wohl zu verſtehen. Alſo muß ein jeder ſich ſelbſt verſtehen, nicht voreilig dem andern in die Rede fallen, aufmerken auf das, was der andere ſaget, nicht unterdeſſen, da dieſer redet, nur auf neue Einwendungen ſinnen. Wenn ein Streit entſteht,

ſteht, muß die Streitfrage genau beſtimmt, der Streitpunct feſtgeſetzet werden.

2) Man muß alles vermeiden, was dem freyen Gebrauche der Vernunft entgegen ſteht, nicht in Affect kommen, und ſich hüten, dem andern Anlaß dazu zu geben.

3) Die Erforſchung der Wahrheit, die Erweiterung nützlicher Erkenntniß und Ausbreitung derſelben, muß alſo der Bewegungsgrund ſolcher Unterredungen ſeyn; und reine Liebe zur Wahrheit muß die Unterredenden bey jedem Schritte begleiten. Wenn man andere Abſichten hat; ſo iſt es nicht mehr die nützliche Unterredung, die die Logik anpreiſet. Wer aber reine Liebe zur Wahrheit hat, wird weder zu ſtolz ſeyn, den andern zu hören, noch ſtürmiſch andern ſeine Meynungen aufdringen wollen. Er wird immer in der Faſſung ſeyn, eines beſſern ſich belehren zu laſſen: folglich keine Ehre darinne ſuchen, unüberwindlich zu ſcheinen dadurch, daß er es nie an Worten fehlen läſſet.

Daß das Weſentlichſte der **Diſputirkunſt** in dieſen Regeln begriffen iſt, wird man leicht einräumen; wenn man ſich nicht unter dieſem Namen jene **Zankkunſt** (*) gedenket, die mit dem Charakter wahrer Wiſſenſchaft und Weisheit ſo wenig ſich verträget.

(*)

(*) Wer noch Luſt hat, ſich von den Künſten derſelben zu unterrichten ſ. I. U. *Danhaueri* Idea boni diſputatoris et malitioſi ſophiſtae. Argent. 1692. 8.

## §. 100.
### Von der Lehrart.

**Lehren** heißt nicht nur ſchlechthin dem andern wieder ſagen, was man weiß, ſondern ſo ſagen, daß er es nun auch wiſſe, folglich, daß er alles **verſtehen**, **überzeugt** werden, alles faſſen und **behalten** könne. Es kömmt dabey ohne Zweifel auf die Art des Vortrages vieles an. Die nöthigſten Eigenſchaften eines Vortrages, wodurch der andere unterrichtet werden ſoll, laſſen ſich aus der Abſicht abnehmen, und nachfolgende werden von den allgemeinen die hauptſächlichſten ſeyn.

1) Ein guter Vortrag muß die Sache verſtändlich machen, folglich deutlich ſeyn, alle Begriffe in gehöriges Licht ſetzen. Die Mittel dazu ſind in dem Vorhergehenden angezeigt. (§. 88. f.)

2) Er muß Ueberzeugung verſchaffen, folglich **gründlich** ſeyn, alles, was eines Beweiſes bedarf, aus unzweifelhaften Grundſätzen dermaſſen herleiten, daß die Folge evident iſt.

3) Er muß ſo eingerichtet ſeyn, daß man den Zuſammenhang der ganzen Lehre faſſen könne. Folglich muß man geſchickte Abtheilungen und den Uebergang von ei-

nem aufs andere natürlich machen, keine Lücken laſſen, aber auch vor Ausſchweifungen ſich hüten, und auf die entferntern Grundbegriffe und Grundſätze zurückführen, ſo oft es nöthig iſt.

4) Es erhellet hieraus, daß ſehr viel an der **Ordnung** gelegen iſt, in welcher man die einzelnen Stücke auf einander folgen läſſet. Deutlichkeit, Ueberzeugung und das Behalten des ganzen Zuſammenhanges können dadurch befördert, oder gehindert werden. Aber daß dieſe dreyerley Abſichten, die man beym Unterrichte zu erhalten trachtet, einander bisweilen einſchränken, muß ein jeder wiſſen, der die Sache nur einigemal verſuchet hat. Wollte man bey der Ordnung nur immer darauf ſehen, wie eines aus dem andern bewieſen werden könnte; wollte man nicht bisweilen etwas zum voraus annehmen, was an einem andern Orte erſt recht deutlich gemacht, vollſtändig bewieſen werden ſoll: ſo würden oftmals Materien dadurch zu ſehr zerriſſen werden, und dieß würde es ſchwer machen, dasjenige zuſammen zu faſſen, was ſich unter einander beſtimmt, deutlich machet, und einen vollſtändigen Begriff giebt. Die Deutlichkeit und das Behalten würden darunter leiden. Die ſogenannte **Ordnung der Schule** kann

daher der **Ordnung der Natur** nicht gerade entgegen geſetzet werden.

Nach dieſen allgemeinen Regeln wird man den Werth der mancherley Methoden beurtheilen, und das Weſentliche einer jedweden von dem Zufälligen unterſcheiden können. Die bekannteſten Lehrarten ſind die **analytiſche, ſynthetiſche, mathematiſche, aphoriſtiſche, dialogiſche, erotematiſche.** Man wird bald gewahr, daß die eine in dieſem Stücke, die andere in jenem etwas voraus hat. Sie ſind aber auch nicht ſo ſehr von einander unterſchieden, daß ſie ſich nicht auf gewiſſe Weiſe mit einander verbinden lieſſen. Subjectiviſche Gründe müſſen auch oftmals die Wahl der Lehrart, und die genauere Beſtimmung ihrer Regeln, an die Hand geben. Allemal wird es nöthig ſeyn, ſich mit den Begriffen und der Denkungsart desjenigen, dem man Unterricht geben will, vorher bekannt zu machen.

(*) Ein mehreres von den mancherley Lehrarten ſ. in Cruſius Logik §. 568. ſ.

## §. 101.
### Vom Memoriren, und der Uebung der untern Erkenntnißkräfte.

Ob gleich die Logik nicht dergeſtalt auf den Gebrauch der höhern Erkenntnißkräfte eingeſchrenket iſt, daß man nicht auch Vortheil für die untern Erkenntnißkräfte an den eigenthümlichen Lehren derſelben ziehen könnte, nicht nur

was die Vermeidung des Irrthumes beym Gebrauche derſelben anbetrifft, ſondern auch in Anſehung der Uebung und Vervollkommnung derſelben: ſo laſſen ſich dennoch für dieſe leztere Abſicht noch beſondere Vorſchläge thun. Was pſychologiſch dabey iſt, beſteht hauptſächlich darinne, daß man allmälig vom leichtern zum ſchwerern fortgeht; auſſerdem daß man durch die vorräthigen Begriffe des Verſtandes leichter und richtiger zu empfinden in den Stand geſetzt wird (§.24. §.36 b. §.84.) Als einen Anhang zur vorhergehenden Lehre vom Vortrage, will ich hier nur noch ein Paar Regeln vorſchlagen, die ich beym Memoriren oder der Vorbereitung zu einem öffentlichen Vortrage gut gefunden habe.

1) Man präge ſich erſtlich die Hauptabtheilungen, die Hauptideen und ihre Folge recht ein; dann die Subdiviſionen, eine nach der andern.
2) Bey der Einprägung der letztern Unterabtheilungen, der Zergliederung der Begriffe, gebe man der Luſt nach, die die Seele äuſſert, eines oder das andere zuerſt ſich einzuprägen.
3) Allernächſt vorher, ehe der Vortrag gehalten werden ſoll, wiederhole man ſich nur die Hauptideen in ihrer Ordnung, mit einem ſtäten ſcharfen Blick.

Geſchich-

# Geſchichte der Logik.

## §. 1.

### Urſprung der Logik. Der Griechen erſte Verſuche.

Die Menſchen haben lange nach Regeln gedacht, ehe ſie dieſe Regeln bemerket haben; ſo wie noch immer viele Menſchen dieſe Regeln beobachten, ohne ſich derſelben deutlich bewußt zu ſeyn. Die Geſchichte einzelner Menſchen giebt in dieſem Stücke, wie in vielen andern, die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts. Und von den einzelnen Bemerkungen bis zu der Wiſſenſchaft vom Denken währete der Uebergang auch noch Jahrhunderte lang.

Die **Griechen** haben auch hier die erſten ſyſtematiſchen Abhandlungen geliefert; aber nicht gleich vollſtändige **Logiken** oder **Dialektiken**. Dieſe Namen ſelbſt bedeuteten Anfangs nicht genau die Wiſſenſchaft vom Denken. Der **Eleatiſche Zeno** wird insgemein als der Erfinder dieſer Wiſſenſchaft genennt. Aber die Proben, die uns von ſeiner Dialektik übrig geblieben ſind, beweiſen, daß es eine verachtungswürdige **Sophiſtik** geweſen. Unterdeſſen hat man es dazumal der Mühe werth geachtet, ſich mit dieſen Grillen den Kopf zu zerbrechen. Die **Megariſche Secte** machte ſich dadurch einen eigenen Namen.

**Socrates** und **Plato** ſind zwar nicht als Erfinder in der Logik berühmt; wiewohl ſie nach einigen Zeugniſſen auch hierinne etwas geleiſtet haben. Aber ein eigenes Verdienſt iſt es für ſie, daß ſie ſich von dem verdorbenen Geſchmacke der Sophiſten nicht haben anſtecken laſſen, und daß ſie andern ein Beyſpiel einer beſſern Dialektik in ihrem Vortrage gegeben haben.

Der **Pythagoräer** wird in der Geſchichte der Logik kaum gedacht. Als **Pythagoras** philoſophirte, war es noch nicht Zeit, dieſe Wiſſenſchaft auszuarbeiten. Bey ſeinen Schülern konnte allerdings das αυτος εφα eine Hinderniß ſeyn, auf die richtige Logik zu kommen. **Archytas** wird unterdeſſen als der Erfinder der Kategorien angeführt; und dieſe Erfindung war gewiß ein groſſer Schritt in den Progreſſen des Geiſtes der Speculation.

## §. 2.

### Vom Organon des Ariſtoteles und der Logik der Stoiker.

Das Verdienſt der mehreren Vollſtändigkeit erwarb ſich zuerſt **Ariſtoteles**. Obgleich ein groſſer Theil ſeiner dialektiſchen Schriften verlohren gegangen iſt: ſo hat man doch lange genug in der Logik nicht mehr gehabt, und nicht mehr verlangt, als was in den übrig gebliebenen Schriften des **Ariſtoteles** enthalten iſt. Die Lehren von den Schlüſſen und Beweiſen

ſind hauptſächlich darinne abgehandelt. Von den ältern Auslegern deſſelben hat **Porphyrius** das Glück erhalten, daß man ſeine Einleitung in die Kategorien des Ariſtoteles der Dialektik dieſes letzteren gleichſam einverleibet hat. **Andronikus** aus Rhodus ſoll die einzelnen Stücke in die Ordnung gebracht haben, in welcher ſie noch immer das **Organon** ausmachen. Aber nicht in der Ordnung ſcheinet ſie Ariſtoteles geſchrieben zu haben. Dem **Ariſtoteles** könnte keine von den griechiſchen Schulen den Ruhm in der Dialektik eher ſtrittig machen, als die Stoiſche. **Chryſipp**, der zweyte Vater dieſer Schule, iſt nicht nur der Urheber ſehr vieler logiſchen Schriften, ſondern auch ſo berühmt geweſen, daß man ſeine Logik für würdig hielte, von den Göttern ſelbſt gebraucht zu werden(*).

(*) S. Reviſion der Philoſophie Abſchn. II. §. 3. und *Cicero* Top. c. II.

## §. 3.

### Von der Kanonik des Epikurs.

**Epikur**, ohne den Namen einer Wiſſenſchaft zu gebrauchen, die ihm wegen des Mißbrauches, den ſeine Zeitgenoſſen davon machten, verhaßt war, hat in ſeiner **Kanonik** doch das Weſentliche davon vorgetragen. Es gereichet ihm zum Verdienſte, daß er die Zuverläßigkeit und Wichtigkeit der ſinnlichen Erkenntniß behauptet hat; ob er wohl zu weit darinne gieng

gieng. Auch hat er andere gute und praktiſche Bemerkungen darinne gemacht, wie man dem Irrthume und der Sophiſterey begegnen ſolle. Wenn er von dem Syllogiſmus und von andern Materien, die ihm der Mißbrauch der Sophiſten verächtlich machte, aus Geringſchätzung keinen Unterricht gab; ſo war dieß nicht zu billigen, und ſeine Kanonik wurde dadurch allerdings unvollſtändig (**).

(*) S. Cic. acad. IV. 26. 33. fin. I. 6. *Lucret.* V. 565.

(**) S. *Cicero* acad. I. 2. fin. I. 7.

## §. 4.

### Beſchaffenheit der Logik in den mittlern Zeiten.

Die Römer haben ſich um die Logik gar nicht verdient gemacht. Die Topik des Cicero kann kaum hieher gerechnet werden. Ueberhaupt hat das Studium der Philoſophie bey den Römern nicht den Zeitpunkt erreichet, wo ſie hätten darauf verfallen müſſen, Logiken zu ſchreiben. Von den Kirchenvätern hat Auguſtinus einiges geſchrieben, ſo dahin gehöret.

In den mittlern Zeiten war erſt bey den Arabern, dann bey den Scholaſtikern, Ariſtoteles der allgemeine Lehrer dieſer Wiſſenſchaft. Nie hat man ſich mit den allgemeinen Regeln die Wahrheit zu finden und zu vertheidigen ſpitzfindiger beſchäftiget als damals. Und faſt nie hat man in der Gelehrſamkeit weniger

geſun-

geſunden Verſtand geſehen, als eben damals: welches allerdings auch den Unwerth eines ſolchen logiſchen Studiums beweiſet.

## §. 5.
### Von den erſten Verbeſſerern der ſcholaſtiſchen Logik.

**Raymundus Lullus** müßte hier angeführet werden, wenn es auf Willen und Verſprechen ankäme. Aber wenn man auf das ſiehet, was er geleiſtet hat: ſo iſt ſein Verdienſt um die Logik nichts, oder weniger als nichts. **Petrus Ramus** hat zwar durch ſeine Dialektik der Wiſſenſchaft vom Denken nicht aufgeholfen. Aber dadurch hat er ſchon genug gethan, daß er ſich dem übertriebenen Anſehen des **Ariſtoteles** ſo muthig widerſetzte. Er wurde darüber zum Martyrer.

Um eben dieſe Zeit war auch **Melanchthon** als ein groſſer Dialektiker berühmt. Dieſer blieb zwar beym **Ariſtoteles**. Er reinigte aber doch die Wiſſenſchaft von vielem ſcholaſtiſchen Aberwitze, und gab ihr eine angenehmere Geſtalt.

## §. 6.
### Die Wiſſenſchaft vom Denken bekömmt Zuwachs.

Unter den nachfolgenden Verbeſſerern der Philoſophie hat **Baco von Verulam** um die Logik das Verdienſt, daß er den Beweis aus der Erfahrung empor hob. **Gaſſendi** hat auf eine

eine feine Art das Anſehen des Ariſtoteles zu ſchwächen, ſich laſſen angelegen ſeyn. **Descartes** hat durch den guten Ton, den er in der Philoſophie angegeben hat, der Logik ohne Zweifel genutzet; ſonſt aber wenig geſchrieben, was hieher gehörte. Aber durch einige **Carteſianer** iſt die Wiſſenſchaft vom Denken glücklich bearbeitet, und zugleich auf eine nützliche Art erweitert worden. Der Verfaſſer der Logik, die unter dem Namen der **Kunſt zu denken** ſich ſo berühmt gemacht hat, zeigte nicht nur den Werth der Logik, und machte ſie ſchmackhafter, durch Anwendung auf die intereſſanteſten Beyſpiele; ſondern er handelte auch einige Materien, die Lehre von den Begriffen und Vorurtheilen, genauer ab, als vorher gewöhnlich war. **Mallebranche** gieng weiter, als alle ſeine Vorgänger, in den Betrachtungen über die Quellen des Irrthums. Er gieng in einigen Stücken zu weit. Aber immer verdient er noch unter die tiefſinnigſten Philoſophen, und ſein Buch **von Erforſchung der Wahrheit**, unter die Schriften vom erſten Range, geſetzet zu werden.

In Engeland trat bald hernach **Locke** auf, und ſein **Verſuch über den menſchlichen Verſtand** machte in der Geſchichte der Logik ohne Zweifel die merkwürdigſte Epoche, die ſeit dem Ariſtoteles gemacht worden war. Durch die Entwickelung der vornehmſten von unſern

allgemeinen Begriffen zündete er ein neues Licht auch in der Logik an. Die Theorie von dem Urſprunge der Begriffe, und vom Geſetze ihres Zuſammenhanges, von der ſymboliſchen Erkenntniß, und den darinne gegründeten Quellen der Irrthümer, von den Grenzen der menſchlichen Erkenntniß, und den Gründen ihrer Zuverläßigkeit, wurde dadurch vollſtändiger und richtiger. Lobes genug für **Locken**, daß er noch bis dieſe Stunde den meiſten **Dogmatikern** gefällt, und der Liebling der **Skeptiker** iſt.

### §. 7.
### Verdienſte deutſcher Philoſophen um die Logik.

Bey den Deutſchen hat, nächſt dem berühmten Herrn von **Tſchirnhauſen**, **Thomaſius** der Logik eine beſſere Geſtalt zu verſchaffen geſucht, und wenigſtens ein Benſpiel gegeben, daß man ein Dialektiker ſeyn könne, ohne daß man eben zu dem **Ariſtoteles**, dem **Ramus** oder dem **Carteſius** ſich bekennen müſſe.

Seinen Fußſtapfen folgte, nicht als Nachbeter, ſondern hauptſächlich als Gegner der **Carteſianer**, **A. Ridiger**. Dieſer hat beſonders um die Lehre von der **Wahrſcheinlichkeit** ſich verdient gemacht, welches, neben und nach ihm auch noch andere deutſche Philoſophen gethan haben.

Eine andere Schule gründete **Leibnitz**; in welcher man, ohne **Carteſens** Sätze anzuneh-

men,

men, die von ihm in der Philoſophie zuerſt gebrauchte Methode zur Vollkommenheit zu bringen ſich angelegen ſeyn ließ. Wolf, das ſichtbare Haupt dieſer Schule, reinigte zugleich die Logik noch mehr von unnützen, oder wenigſtens nicht hieher gehörigen, Subtilitäten. Und dieß giebt ſeiner Logik ohne Zweifel einen gegründeten Vorzug vor denjenigen Logiken, in welchen die Wiſſenſchaft, die zum Denken angewöhnen, und das Studium der Philoſophie anfangen ſoll, dergeſtalten mit Kunſtwörtern und Abſtractionen überladen iſt, daß man befürchten muß, der Verſtand möchte dadurch mehr beſchwert, als gebeſſert, und vielleicht von wiſſenſchaftlichen Denken durch eine ſolche Anweiſung gar abgeſchrecket werden. Doch hörte eine Logik, wenn ſie es ſonſt wäre, dadurch nicht auf in ihrer Art vortreflich zu ſeyn, daß ſie keine Logik für Anfänger iſt.

(*) Ueber die Geſchichte der Logik ſ. I. G. *Walchii* Parerga academica.

Meta-

# Metaphyſik
## oder
# Grundwiſſenſchaft.

Condillac Eſſai ſur l'origine des connoiſſ. hum. Introd. p. V.

Il faut diſtinguer *deux ſortes de métaphyſique.* L'une, ambitieuſe, veut percer tous les myſteres — l'autre plus retenue, proportionne ſes recherches à la foibleſſe de l'eſprit humain; et auſſi peu inquiete de ce qui doit lui echapper, qu' avide de ce, qu' elle peut ſaiſir, elle ſait ſe contenir dans les bornes, qui lui ſont marquées. La premiere fait de toute la nature une eſpece d' enchantement, qui ſe diſſipe, comme elle — Avec l'autre on acquiert peu de connoiſſances; mais *on evite l'erreur, l'eſprit devient juſte, et ſe forme toujours des idées nettes.*

# Metaphyſik.

## Vorbericht.

### §. 1.

#### Begriff der Metaphyſik.

Da die Metaphyſik nicht einem Philoſophen das iſt, was ſie dem andern iſt: ſo iſt es auch nicht möglich, eine Erklärung von ihr zu geben, die mit dem Begriffe eines jeden Metaphyſikers genau übereintrift. Unterdeſſen kommen ſie doch alle darinne überein, daß in der Metaphyſik die allgemeinſten Vernunft-Wahrheiten, die allgemeinſten Geſetze der Natur vorgetragen, und mittelſt derſelben die letzten Gründe der Eigenſchaften und Veränderungen der Dinge ſo viel möglich, aufgedeckt werden ſollen. Die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft ſind freylich dadurch ſo genau noch nicht

beſtimmt; und daher geſchiehet es, daß der eine mehr, der andere weniger, zur Metaphyſik rechnet. Es kann auch einerley Gegenſtand auf verſchiedene Weiſe betrachtet werden. Und wenn der Abſicht anderer, Theile der Philoſophie es angemeſſen iſt, bey dem ſtehen zu bleiben, was wirklich iſt, und alſo durch Erfahrungen ſich beweiſen läſſet: ſo kann die Metaphyſik verſuchen, durch Schlüſſe aus den Begriffen weiter zu kommen, und wenigſtens durch Vermuthungen ins Reich der Möglichkeit einzudringen.

## §. 2.

### Von dem Werthe der Metaphyſik.

Wenn die Metaphyſik ihrer Abſicht nur einigermaſſen entſpricht; wenn darinne, wie in einer jeden Wiſſenſchaft geſchehen muß, auf Deutlichkeit und Gründlichkeit geſehen wird: ſo iſt ihr Nutzen unleugbar. Denn ſie verbreitet Licht über alle Wiſſenſchaften, und über die ganze menſchliche Erkenntniß, indem ſie die **Grundbegriffe**, und allgemeinſten Grundſätze des **menſchlichen Denkens**, aufkläret und erörtert.

Aber freylich je leichter es iſt, bey allgemeinen ſehr abgezogenen Begriffen in dunkele Labyrinthe ſich zu verwirren, Sätze auf einſeitige Vorſtellungen gegründet allgemeiner zu machen, als

ſie der Wahrheit nach ſeyn ſollten, oder durch Wortſpiele auf Chimären geleitet zu werden: deſto mehr Vorſicht iſt bey der Metaphyſik nöthig, wenn ſie nicht die Quelle von Träumereyen, die die geſunde Vernunft verachten muß, oder blos das Wörterbuch einer Secte, werden ſoll.

Dieſe Gattungen von Metaphyſik ſind beſonders zu befürchten, wenn man erſt **willkührliche Begriffe** zum Grunde leget, und was ſich aus denſelben folgern läſſet, hernach doch für bewieſen ausgiebt, und auf das, was in dieſer Welt wirklich iſt, anwendet. Gewiſſer iſt der Nutzen der Metaphyſik, wenn in derſelben diejenigen Begriffe, die unſerer ganzen Erkenntniß Haltung und Zuſammenhang geben ſollen, aus der Vergleichung der verſchiedenen Denkarten **genau beſtimmt** und geordnet werden: wenn dabey der **Urſprung** unſerer allgemeinen Begriffe aus der Empfindung, und der Urſprung der wiſſenſchaftlichen Begriffe aus der gemeinen Erkenntniß, fleißig entdecket; wenn endlich **die Gründe** unſerer Meynungen in Anſehung der wichtigen Gegenſtände geprüfet, und die Grenzen unſerer Erkenntniß dabey bemerket werden. Denn durch eine ſolche Metaphyſik wird unzählichen Streitigkeiten begegnet, die der Mangel richtig beſtimmter Grundbegriffe veranlaſſet; ihre Ausſprüche müſſen in allen Wiſſenſchaften für gültig erkannt

werden, und die Frucht derſelben wird ruhige Beſcheidenheit ſeyn, bey dem, was wir nicht wiſſen ſollen, und feſte Ueberzeugung in Anſehung des Gewiſſens; Früchte von der genauen Unterſuchung der Gründe der menſchlichen Erkenntniß, die insgemein zu ſpät gefunden werden, wenn man ſie nicht mehr gebrauchen kann oder mag.

Wenigſtens ſetzt genaue Bekanntſchaft mit der Metaphyſik in den Stand, den Ungrund ſo mancher Irrlehren, die aus der Verknüpfung ſchwankender oder gewagter allgemeiner Begriffe und Grundſätze entſtehen, deutlicher einzuſehen.

# Erſtes Hauptſtück.

## Ontologie,

oder:

## Von den Begriffen und Grundſätzen, die auf alle Dinge insgemein angewandt werden.

---

## Erſter Abſchnitt.

### Entwickelung des allgemeinen Begriffes von einem Dinge.

---

### §. 3.

**Begriff von einem Dinge in der weitläuftigſten Bedeutung dieſes Namens, oder vom Etwas.**

Allgemeiner kann doch wohl die Metaphyſik nicht anfangen, als wenn ſie von dem Begriffe des Etwas anfängt? So hat ſie ſicherlich noch nichts verfehlt, was in das Reich der möglichen und wirklichen Dinge gehöret. Denn

alles mögliche und alles wirkliche kömmt nur darinne mit einander überein, daß alles, eines wie das andere, etwas ſeyn muß.

Aber was heißt das, Etwas? Es wird erklärt, und mich dünket mit Recht, durch dasjenige, was ſich vorſtellen und gedenken läſſet, was einen Begriff giebt.

Dem Etwas ſteht das **Nichts** entgegen. Nichts iſt alſo, was ſich nicht gedenken läſſet, was keinen Begriff giebt.

Nun aber wiſſen wir, daß das Widerſprechende ſich nicht vorſtellen läſſet, keinen Begriff giebt (Log. §. 53.). **Was alſo etwas ſeyn ſoll, darf keinen Widerſpruch in ſich faſſen** (*).

Es erhellet auch ſehr unmittelbar: A—A —O.

**Ein Ding**, in der weitläuftigſten Bedeutung dieſes Namens heißt nur ſo viel, als Etwas. Das Nichts, das dem Etwas entgegen ſteht, wird daher auch ein **Unding** genennt.

(*) Sagt man aber nicht, etwas **Widerſprechendes**? Das ſagt man. Aber was dabey etwas iſt, das iſt nichts, ſo in ſich einen Widerſpruch faßte.

## §. 4.

### Vom Möglichen und Unmöglichen. Metaphyſiſcher Hauptſatz vom Widerſpruche.

Auch das **Mögliche** muß etwas ſeyn. Folglich darf das Mögliche keinen Widerſpruch in ſich faſſen. Was einen Widerſpruch in ſich faſſet, iſt unmöglich. Und unmöglich heißt ſo viel, als was nicht ſeyn kann. **Alſo was einen Widerſpruch in ſich faſſet, kann nicht ſeyn.** Oder es iſt unmöglich, **daß daſſelbe zugleich ſey und nicht ſey** a).

Dieſes iſt der berühmte Hauptſatz vom Widerſpruche, in Beziehung auf das Seyn der Dinge auſſer der Vorſtellung, und alſo wie man ihn in der Metaphyſik brauchet.

Und haben wir ihn denn hier nicht bewieſen, den Satz, von dem man behauptet, daß er nicht bewieſen werden könne, ſondern daß er ſelbſt der Grund aller Beweiſe ſey? — Wenn dieß gleich nicht beweiſen heiſſet, was wir hier gethan haben; ſo wird doch daraus klar ſeyn, warum wir den Satz annehmen. Nemlich deswegen müſſen wir ihn annehmen, weil dasjenige, was einen Widerſpruch in ſich faſſet, für uns wenigſtens abſolut undenkbar iſt, keinen Begriff giebt, und für uns alſo wenigſtens nichts Wahres, gar nichts, iſt.

Es lehrt auch die Unterſuchung, daß wir aus keinem andern Grunde etwas für unmöglich halten, als weil wir dafür halten, daß es widerſprechend ſey. Und alſo ſind **unmöglich, nicht gedenkbar, widerſprechend**, ſo wie möglich und gedenkbar, im Grunde gleichgültige Ausdrücke (b).

Da der Widerſpruch aus der Verbindung deſſen, was einander aufhebt, entſteht: ſo iſt leicht einzuſehen, daß etwas, ſo an ſich abſolut und ſchlechterdings, nicht widerſprechend, und folglich nicht unmöglich iſt, ſolches in gewiſſer Verknüpfung, unter gewiſſen Umſtänden, ſeyn könne. Darauf geht die Unterſcheidung der **abſoluten, innerlichen**, und der **relativen, hypothetiſchen, äuſſerlichen**, Möglichkeit, und Unmöglichkeit.

Man unterſcheidet auch die **phyſiſche** und **moraliſche** Möglichkeit und Unmöglichkeit von einander. Moraliſch unmöglich heißt nemlich ſo viel, als was demjenigen widerſpricht, wodurch der Wille beſtimmt wird, oder beſtimmt werden ſoll, den **moraliſchen Geſetzen**. Was ſonſt einer Beſtimmung widerſpricht, heißt phyſiſch unmöglich.

(a) *Ariſtot.* Metaphyſ. III. 3. 4.

(b) Man verwechſele nur hier nicht das ſchlechterdings Nicht denkbare mit dem Unbegreiflichen, mit

mit dem, wovon wir uns keinen vollſtändigen deutlichen Begriff, und Einſicht, wie es iſt, verſchaffen können (Log. §. 52).

## §. 5.

### Nöthige Erinnerung zum rechten Gebrauch der Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Es iſt in der Logik (§. 52.) ſchon angemerket worden, daß uns bisweilen etwas widerſprechend ſcheine, was es nicht iſt; und daß hingegen auch der Misbrauch uns öfters ſich verberge. Daher kömmt es denn, daß wir uns bey Annehmung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit öfters irren.

Wenn man Acht giebt: ſo wird man gewahr, daß die Menſchen in ſehr vielen Fällen, und oft auch diejenigen, die ſich genauer Ausdrücke zu befleißigen ſuchen, die Worte **möglich** und **unmöglich** anders gebrauchen, als es die eigentliche Bedeutung derſelben erfordert. Nemlich

1) **Es iſt möglich**, ſagt man gar oft, wenn dasjenige, wovon die Rede iſt, ſo wie man es ſich vorſtellet, allgemein, unbeſtimmt, nicht gehörig beſtimmt, keinen Widerſpruch in ſich zu faſſen ſcheint; und man eigentlich nur ſagen ſollte, daß man keine Unmöglichkeit ſieht.

2) Hin-

2) Hingegen ſpricht man, es iſt **unmöglich**, wenn man nur ſagen ſollte, ich ſehe nicht ein, wie etwas möglich iſt, ich kann mir es nicht vorſtellen.

Dieſes ſind aber hier ſehr verſchiedene Dinge. Unterdeſſen muß ſo viel eingeräumet werden, daß, da wir zufolge der natürlichen Geſetze des Denkens ohne Grund nichts annehmen können, der Wahrſcheinlichkeit aber nachgeben müſſen, wir berechtigtiget ſind, etwas, ſo einigen Schein der Möglichkeit für ſich hat, ſo lange für möglich zu halten, bis uns die Unmöglichkeit gezeigt wird, dasjenige aber für unmöglich, welches keinen Beweis der Möglichkeit für ſich hat, und an ſich dem Unmöglichen ähnlicher ſieht, als dem, was möglich iſt. Daher das **Unbegreifliche** (§. 4.) nicht ohne einen beſondern Grund anzunehmen, natürlich und vernünftig iſt.

Was nur einigen Widerſpruch in ſich faſſet, das iſt unmöglich. Aber der Widerſpruch erſtreckt ſich bey einem weiter als bey dem andern; kann bey einem leichter gehoben werden, als bey dem andern. Daher ſagt man, daß eines **eher möglich** als das andere, und einiges **gar nicht möglich**.

§. 6.

## §. 6.

### Ueber den Begriff der Wirklichkeit oder Exiſtenz.

Unter die allgemeinſten Prädicate der Dinge gehört, nächſt der Möglichkeit, zuförderſt auch die Wirklichkeit oder die Exiſtenz. Die logiſche Definition davon haben zwar viele verſuchet; aber keine von den gegebenen Definitionen thut allen Forderungen der Logiker vollſtändige Genüge; und einige derſelben ſind den Hauptregeln von der Definition gerade zu entgegen.

Der Grund dieſer Schwierigkeit liegt in der gar groſſen Allgemeinheit dieſes Begriffes, indem er auf die Urquelle des Seyns, und auf die entſtandenen Dinge, auf die eigentlichen Dinge und auf die Beſchaffenheiten angewandt wird. Sodann iſt es ein Grundbegriff, der eine eigene Claſſe anfängt, aber nicht unter einen noch allgemeinern Begriff gebracht werden kann.

Unterdeſſen kann derſelbe durch folgende Anmerkungen aufgekläret werden.

1) Daß wirklich ſeyn mehr ſage, als das bloſſe möglich ſeyn, wiſſen wir alle. Auch wird jeder gerne einräumen, und muß es, vermöge des Grundſatzes vom Widerſpruche, daß das wirklich ſeyn das möglich

ſeyn

ſeyn in ſich ſchlieſſe. Daher die bekannten Sätze, daß die Möglichkeit nicht die Wirklichkeit, aber wohl die Wirklichkeit die Möglichkeit beweiſe, daß man von dem nicht möglich ſeyn auf das nicht wirklich ſeyn, aber nicht umgewandt von dem nicht wirklich ſeyn auf die Unmöglichkeit ſchlieſſen dürfe. Sätze, die leicht zu begreifen, obgleich bisweilen aus Unachtſamkeit dawider gefehlet wird; und deren man ſich doch auch wirklich bisweilen ausdrücklich bedienet, um einen zu Rechte zu weiſen.

2) Wir können keinen Begriff zwiſchen dem Möglichen und Wirklichen angeben. Folglich iſt alles Mögliche entweder blos möglich oder wirklich, und was mehr als möglich iſt, das iſt wirklich. Unterdeſſen, wie man bey der Möglichkeit nach gewiſſen Redensarten Grade annimmt, und auch wol thun kann: ſo kann man auch ſagen, daß etwas näher an der Wirklichkeit ſey, etwas anderes noch entfernt möglich ſey. Und auch dieſe Redensarten ſind, ſowol bey der wiſſenſchaftlichen als gemeinen Sprache, gebräuchlich (poſſibile in potentia proxima, remota). Ein mögliches, ſo nicht anders, als wirklich vorhanden, gedacht werden kann, folglich

folglich nicht anders als wirklich vorhanden möglich iſt, heißt bey einigen Philoſophen das **Mögliche vom erſten Range.**

3) Wenn etwas exiſtiret, ſo muß es irgendwo vorhanden ſeyn, und eine Dauer haben. Die Begriffe des **Wo** und **Wann** laſſen ſich von dem Begriffe der Exiſtenz nicht trennen. Es folget darauf ſo viel, daß, wenn wir das **Wo** oder **Wann** in Anſehung eines Dinges nicht begreifen, wir die Art ſeiner Exiſtenz nicht begreifen. Aber doch können wir von der Exiſtenz deſſelben überzeugt ſeyn.

4) Alles, was wirklich iſt, iſt gänzlich beſtimmt; (omnimodo determinatum) das heißt, von allen nur erſinnlichen contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten kömmt ihm eines oder das andere zu. (Quodlibet vel eſt, quid vis vel non eſt) Dieſer Satz iſt eine leicht einzuſehende Folge aus dem Hauptſatze vom Widerſpruche, und heißt auch der **Grundſatz der Ausſchließſung eines Dritten** zwiſchen contradictoriſchen Fällen. (Principium excluſi medii.)

5) Die Exiſtenz eines Dinges erkennen wir entweder unmittelbar durch die Empfindung,

dung, oder aus der Exiſtenz eines andern Dinges, deſſen Exiſtenz ohne jenes nicht ſeyn könnte. Gewöhnlicher Weiſe alſo offenbaren ſich uns die Dinge durch ihre Wirkungen. Unterdeſſen ſcheint doch dieſes nicht genug, um den abſoluten Begriff der Exiſtenz in der Thätigkeit zu ſetzen.

## §. 7.

### Von der Subſtanz.

Subſtanzen heißen die eigentlichen Dinge, im Gegenſätze ſo wohl auf die einzelnen Eigenſchaften, die wir in der Vorſtellung abſondern, als auf den äuſſerlichen Schein überhaupt, das Phänomen, oder denjenigen auf unſere Erkenntnißart ſich beziehenden verworrenen Schein, worunter das Innerſte, Abſolute und Urſprüngliche ſich uns verbirgt. Dieß ſollten die zum Theil ſo berufenen Erklärungen von der Subſtanz vielleicht nur anzeigen. Aber wie bey einem ſo allgemeinen Begriffe die allgemein anpaſſenden Erklärungen immer ſchwer ſind, zumal wenn es Sacherklärungen ſeyn ſollen: alſo kann es im gegenwärtigen Falle leicht kommen, daß man weiter ſehen zu wollen unternimmt, als die Grenzen unſerer Erkenntniß geſtatten; welches andere zu dem Urtheile verleitet hat, daß wir von der Subſtanz gar keinen Begriff hätten (*).

(*)

(*) S. *Hollmanni* Metaphyſica §. 343 – 346. Cruſius §. 20.

(**) In den philoſophiſchen Schulen der vorigen Zeit unterſchied man *ſubſtantiam primam* und *ſecundam*, *completam* und *incompletam* u. ſ. w. und erklärte hiebey die Namen *ſuppoſitum* und Perſon.

## §. 8.

### Eintheilung der Dinge in poſitive und negative. Ob die bisherigen Eintheilungen vollſtändig?

Die Prädicate der Dinge ſind theils poſitive, theils negative, theils enthalten ſie etwas Poſitives und eine Verneinung zugleich. Wir denken uns etwas auch bey einem ganz negativen Prädicate. Nemlich es erinnert uns an irgend etwas poſitives, an eine Realität, und zugleich an die Abweſenheit derſelben irgendwo bey einem Dinge, oder unter gewiſſen Dingen.

Mehrere ganz negative Beſtimmungen oder Prädicate beyſammen bilden den Begriff von einem negativen Dinge. Ein ſolches negatives Ding iſt dann keine Chimäre, kein Unding, in der obigen Bedeutung (§. 3.).

Es iſt aber weder eine Subſtanz, noch eine Beſchaffenheit der Subſtanzen. Es iſt etwas, in ſo fern es Vorſtellungen erwecket, bey denen

dieſe Negationen entſtehen, die zuſammen den Begriff von einem negativen Dinge hergeben. Es hat aber in ſich ſelbſten nichts, was eine Vorſtellung bewirken könnte; in ſich ſelbſten iſt es nichts.

Ein ganz **negativer Ausdruck** kann eine Idee enthalten, die keinesweges ganz negativ iſt; z. B. **Unendlich**, wenn es von einem poſitiven Dinge, von einer Realität, geſagt wird. Hingegen kann ein **poſitiver Ausdruck** nichts poſitives bedeuten in einer gewiſſen Anwendung. Wie wenn ich von vielen Dingen, die nichts ſind, redete; von einem Dinge, das hier nichts iſt, und da nichts, und überall, ſo weit man will, nichts, ein unendlich ausgedehntes nichts, und auf dieſe Weiſe überall in allen ſeinen Theilen ſich ähnlich, u. ſ. w. Oder wenn in einer langen Lobrede vom Niemand tauſend ſchöne Dinge erzählt werden. Das Subject, dem alle dieſe Prädicate beygeleget werden, iſt darum doch Niemand; nirgends vorhanden.

(*) Solche negative Dinge, wenn man mir nun den Ausdruck erlaubt, ſind, nach meinem Bedünken, Raum und Zeit, abſtrahirt von den Dingen, die neben einander exiſtiren, oder auf einander folgen. Und alſo wäre die Eintheilung der poſitiven Dinge in Subſtanzen und Beſchaffenheiten, oder wenn man lieber will; in Subſtanzen und Beſtimmungen derſelben, nicht unvollſtändig.

Wer

Wer ſich die Sache anders vorſtellen wollte, könnte vielleicht alſo die Eintheilung machen. Alles, was da iſt, iſt entweder Subſtanz, oder etwas, ſo an den Subſtanzen ſich befindet, oder etwas, ſo keine eigentliche Subſtanz, und worinne die Subſtanzen ſich befinden, und auf einander folgen.

Von Zeit und Raum ein mehreres weiter unten. Hier nur noch dieſes. Wenn alle unſere Begriffe durch die Empfindung mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe entſtehen; wenn die Dinge ſich uns durch ihre Wirkungen offenbaren, (§. 6.) dasjenige aber, was einen Effect hervorbringt, das Grundſubject einer Kraft iſt, eine Subſtanz genennet wird; ſo können wir von nichts, als von Subſtanzen, und dem, was an ihnen iſt, poſitive Begriffe haben.

(**) Alte Gelehrſamkeit über das *Non Ens* kann man z. B. finden in *Hebenſtreit.* Philoſoph. prim. edit. 4ta p. 82. ſeqq.

## §. 9.

### Nothwendig, zufällig, veränderlich, unveränderlich.

Was ſeyn muß, wovon das Gegentheil unmöglich iſt, heiſſet **nothwendig**. Was ſo ſeyn mußte da es ward, nicht anders kommen konnte, ward **nothwendig**; was nicht anders werden kann, heißt **unveränderlich**. Zufällig (Contingens) heißt, was auch nicht ſeyn oder anders kommen konnte. Was an-

ders werden kann, iſt **veränderlich**. Gleichwie aber die Unmöglichkeit entweder abſolut iſt oder relativ (bedingt) innerlich oder äuſſerlich: ſo iſt es die Nothwendigkeit gleichfalls. Auch unterſcheidet man in Rückſicht auf die verſchiedenen Arten der Unmöglichkeit die **phyſiſche** und **moraliſche** Nothwendigkeit. Und dieſe Unterſchiede ſind an ſich reel, obgleich nicht in jedweder Anwendung.

Was alſo in einer Beziehung nothwendig iſt, kann oft in anderer Rückſicht zufällig heiſſen. Es iſt daher viel daran gelegen, daß man nicht die verſchiedenen Arten der Nothwendigkeit mit einander verwechſelt; daß man nicht aus einer Folgen zieht, die nur von einer andern Art der Nothwendigkeit gelten; daß, wenn etwas in einer gewiſſen Beziehung als nothwendig iſt bewieſen worden, man ihm die Nothwendigkeit dann nicht in einem andern Verhältniſſe beylege. Man gehe bey der Anwendung dieſes Prädicats nur immer auf die Gründe zurück, um welcher willen man urtheilet, daß es dem Subjecte zukömmt.

Je wichtiger der Begriff von Nothwendigkeit iſt: deſto mehr iſt daran gelegen, daß wir die Gründe deſſelben in den Quellen unſerer Erkenntniß unterſuchen; da zumal die Erfahrung lehret, welche ſkeptiſche Verwirrung dieſe

Unter-

Unterſuchung, wenn ſie unvollſtändig bleibt, (a) verurſachen kann. Allernächſt haben wir denſelben nun von den Empfindungen des Selbſtgefühls. Wir empfinden gar oft, daß es uns unmöglich iſt etwas zu empfinden oder nicht zu empfinden, etwas zu denken, zu glauben, zu wollen oder zu verrichten. Was die Dinge auſſer uns, und ihre Verknüpfung (b) anbelangt: ſo lehret uns unſere Empfindung zwar nur, was da iſt, und nicht, was da nicht ſeyn könne. Aber die Uebereinſtimmung unſerer Empfindungen und Erfahrungen, die unſere Begriffe und Grundſätze erzeuget, kann verurſachen, daß wir uns gewiſſe Verhältniſſe, gewiſſe Verknüpfungen der Dinge, Eigenſchaften und Umſtänden nicht anders als nothwendig vorſtellen können, weil nicht die geringſte Veranlaſſung da iſt, das Gegentheil von dem, was wir beſtändig bemerket haben, für möglich zu halten. Das Beſtändige, wird alſo unter dieſen Umſtänden in unſerer Erkenntniß zum Nothwendigen. Und wenn dieſe Beſtändigkeit wirklich allgemein und durchgängig iſt: ſo iſt dieſe Verwechſelung der Begriffe ohne Folge eines Irrthums. Aber wenn ſie aus eingeſchrenkter Erkenntniß voreilig entſtünde, ſo könnte ſie freylich von groſſen Folgen ſeyn. Und es fehlet an Beyſpielen ſolcher Irrthümer gar nicht. So lange übrigens das Gegentheil nicht bewieſen werden kann: kommt es nur darauf an, wie ſtark

die Gründe der Vermuthung der Beſtändigkeit und Nothwendigkeit ſind (Log. §. 57. 57.) (c).

(a) S. *Hume's* Eſſ. concern hum. Underſtand. Sect. IV.

(b) Die Nothwendigkeit der Beſtimmungen bey den Begriffen von den Dingen gehöret unter die erſte Bemerkung, und iſt meiſt hypothetiſch; wie aus der bald folgenden Lehre von den Weſen der Dinge erhellet. Zu den Gründen des Urſprungs unſerer Begriffe von der Nothwendigkeit bey den Dingen ſelbſt und ihrer Verknüpfungen kann freylich noch mehr gezogen werden; als da iſt der Begriff von der Uebermacht und dem Unvermögen zu widerſtehen, der zuerſt aus dem eigenen Gefühl entſteht, und hernach auf die Dinge auſſer uns übertragen wird. Aber dieſer analogiſche Schluß von uns auf die Dinge auſſer uns würde keine Kraft haben, wenn nicht die Beſtändigkeit des Erfolgs damit übereinſtimmte.

(c) Mit gehöriger Veränderung, dieſe Bemerkungen auf unſere Begriffe und Urtheile von Zufälligkeit anzuwenden wird nicht ſchwer ſeyn. Aber vom Nothwendigen ſowohl als Zufälligen wird bey beſtimmterer Anwendung der Begriffe im Folgenden mehr ausgemacht werden können.

## §. 10.

### Eintheilung der Beſchaffenheiten der Dinge in zufällige und weſentliche. Grundbegriff vom Weſen.

Unter den Beſchaffenheiten eines Dinges ſind viele ſo unbeſtändig und veränderlich, daß ſie eben

ſo oft oder noch öfter fehlen, als ſie da ſind, und werden daher **zufällig**, modi, accidentia, (praedicabilia) genannt, (§. 9). Andere ſind **gewöhnlich**, fehlen nicht ſo oft als ſie da ſind, und werden daher auch **natürlich** genannt. Einige endlich, die niemals fehlen, und daher den feſtſtehenden Begriff von dieſem Dinge hergeben, werden **weſentlich** genannt, machen zuſammen das **Weſen** dieſes Dinges aus.

Wenn von den weſentlichen Beſchaffenheiten eines Dinges einige den Grund ausmachen, aus welchen andere herkommen, bey dieſen als nothwendige Bedingungen, ohne welche ſie nicht ſeyn können, vorausgeſetzet werden, und alſo eher gedacht werden müſſen, wenn man in der Ordnung denken will, wie eines aus dem andern folget und begriffen werden kann: ſo werden jene erſtern **Grundbeſchaffenheiten** genannt, und machen zuſammen das **Grundweſen** aus (Eſſentialia conſtitutiua, conceptus primus). Die andern werden **Folgen aus dem Weſen** genannt (Eſſentialia conſecutiua, attributa conceptus ſecundus (*).

(*) Wenn alles ſeinen Grund hat: ſo iſt aus dem obigen Grundbegriff vom natürlichen leicht zu folgern, daß daſſelbige in dem Weſentlichen zwar nicht ſchlechterdings und nothwendig, aber doch mehr als ſein Gegentheil gegründet ſeyn muß.

## §. 11.

### Unterſcheidung des abſoluten Weſens, von dem, was hypothetiſch weſentlich iſt. Wie unſere Erkenntniß von den abſoluten Grundweſen der Dinge beſchaffen.

Bey den mannigfaltigen innerlichen und äuſſerlichen Beſtimmungen eines Dinges kann es nicht geſchehen, daß wir die Dinge immer ganz uns vorſtellen: ſondern wir ſtellen ſie uns nur von einer Seite, nach einem Theile ihrer Beſtimmungen, vor. Wir betrachten ein Ding bald als das Subject dieſer Beſtimmungen, bald als das Subject von andern: und ſo ſtellt uns ein Ding vielerley Dinge vor. Daher kommen auch die vielerley Subjecte der anzeigenden Namen eines Dinges.

Was vermöge des Begriffes, den ein ſolcher Name ausdrücket, ein Ding, dem er zukömmt, haben muß, heißt gleichfalls weſentlich. Und alſo können in einem Dinge vielerley Weſen unterſchieden werden; und was einem Dinge unter einem Namen nicht weſentlich iſt, kann es unter einem andern ſeyn.

Aber dieß ſind denn alſo nur relative und hypothetiſche Weſen, Nominal-Weſen (*). Von dieſen unterſcheidet man das abſolute Weſen eines Dinges, als den Innbegriff alles deſ-

ſen,

ſen, was einem Dinge beſtändig zukommt, ohne Rückſicht auf andere Dinge, oder auf einen gewiſſen Namen.

Wenn es richtig iſt, daß alle unſere Erkenntniß aus der Empfindung herkömmt, daß wir die Dinge nicht weiter kennen, als ſie ſich durch die Empfindung uns offenbaren, dieſe aber den innerſten Grund der Dinge uns wohl ſchwerlich offenbaret; ſo kann man wohl nicht behaupten, daß wir die **abſoluten Grundweſen** der Dinge erkennen.

Aber wenn wir bey jenen Innbegriffen gewiſſer uns bekannter Eigenſchaften der Dinge, bey jenen Nominal-Weſen, dasjenige, was den Grund zu den übrigen leget oder in ſich enthält, Grundbeſchaffenheit und Grundweſen nennen wollen: ſo iſt es ohne Widerrede, daß wir die Weſen der Dinge kennen (**).

(*) S. *Locke* B. III ch. VI. §. 3.

(**) Von dieſen alſo, und nicht von jenen, wird dasjenige zu verſtehen ſeyn, was **Wolf** ſagt Metaphyſ. II. S. 39.

## §. 12.

### Lehrſätze von den Weſen der Dinge.

Nunmehr werden die Lehrſätze von den Weſen der Dinge verſtändlich beurtheilet werden

können, die zum Theil ſo ſonderbar ausſehen, und in Anſehung deren ſich auch nicht wenig Widerſpruch unter den Lehrern findet. Es verdienen hiervon beſonders folgende angemerket zu werden.

1) Daß das Weſen dasjenige, darinne der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Dinge zukömmt, nehmen einige zum Grundbegriffe an. Allein das iſt ein ſehr zweydeutiger, und in einem gewiſſen Verſtande falſcher, oder wenigſtens unerweislicher, Satz.

2) Und daraus folgert man, daß das Weſen eines Dinges in ſeiner Möglichkeit beſtehet. Ein in gewiſſer Abſicht ſehr ergiebiger Begriff. Aber iſt er auch richtig? Die Möglichkeit eines Dinges iſt ganz etwas anders, als der Innbegriff der beſtändigen Beſchaffenheiten, oder der Grundbeſchaffenheiten eines Dinges, und nur eines der beſtändigen oder weſentlichen Prädicate. Denn möglich muß ein Ding ſeyn (a).

3) Daß die Weſen der Dinge **nothwendig, unveränderlich** und **ewig**, folget aus den Begriffen nur in der Bedeutung, daß dasjenige, was zu dem Begriffe eines Dinges gehöret, bey demſel-

ben Dinge, wenn es dieſes Ding ſeyn ſoll, nie fehlen darf, da ſeyn mußte, wenn das Ding ewig war, und bleiben muß, ſo lange dieß Ding nemlich dieſes Ding bleibet; ein Satz, der etwa vor Widerſprüchen bewahren ſoll. Aber daß etwas von den vorhandenen Dingen, daß die abſoluten Grundweſen der Dinge, ewig vorhanden, nothwendig und unveränderlich, folget hieraus gar nicht (b).

4) Wenn man von dem Grund und Urſprunge der Weſen ſpricht, fraget, ob ſie unabhängig von andern Dingen, für ſich ſelbſt, das ſeyn müſſen, was ſie ſind, oder was ſie alſo beſtimmt, gemacht und hervorgebracht hat: ſo verſteht man unter dem Weſen entweder dasjenige, was zuerſt von den Dingen vorhanden geweſen iſt, und ſo lange ſie exiſtiren, bey ihnen bleibt, ihr Innerſtes, die Ur- und **Grund-Subſtanz**; oder man verſteht es von den hypothetiſchen Weſen, von dem, was, einen gewiſſen Begriff vorausgeſetzt, bey einem Dinge nothwendig iſt. In der erſten Bedeutung kann die Frage hier noch nicht unterſucht werden. In der andern Bedeutung aber kann man nicht nach einem weitern Grund des Weſens fragen, das heißt z. B. nicht fragen, warum

warum ein Triangel drey Seiten hat. Es ſcheint aber, daß dieſe beyden gar verſchiedenen Bedeutungen der Frage nicht ſorgfältig genug von einander unterſchieden worden ſind; wenn etliche den Grund und Urſprung der Weſen im göttlichen Willen, andere im göttlichen Verſtande annehmen, und wieder andere dieſelben als unabhängig, nicht auſſer ſich gegründet, betrachten (c).

5) Da Beſtimmungen, bey welchen andere, in denen ſie gegründet ſind, vorausgeſetzet werden, ohne dieſe nicht ſeyn können, und da ein Ding nicht ſeyn kann, ohne das, was ihm nothwendig iſt: ſo ſind die Weſen, nicht nur an ſich, ſondern auch von den Dingen, unzertrennlich (§. 10.). Auch in der Bedeutung ſind ſie von den Dingen unzertrennlich, daß das Weſen, oder der Innbegriff gewiſſer Beſchaffenheiten, nicht ohne ein Subject, an welchem dieſe ſich befinden, und zwar einem völlig beſtimmten Subjecte, exiſtiren kann (§. 8.). So wie eine Form nicht ohne Materie exiſtiren kann (d).

6) Unmittheilbar ſind die Weſen der Dinge, in ſo fern das Weſen eines Dinges

einem

einem andern, von dieſem unterſchiedenen Dinge, nicht zukommen kann. Oder auch in der Bedeutung, daß die Weſen, als Accidenzen, (accidentia prædicamentalia) nicht aus einem Subjecte weggenommen, und in das andere übertragen werden können (§. 9.).

7) Man lehret auch, daß die Weſen der Dinge wie die Zahlen (e).

(a) S. Wolfens Metaphyſ. §. 33. f.

(b) S. Baſedows Philalethie II. S. 364.

(c) S. *Hollmann.* Metaph. §. 28. 29. *Bilfinger* Dilucid. §. 19. f. Wolf §. 975. Wie ſtimmt dieſer Wolfiſche Satz mit §. 32. und 38. überein?

(d) Die alten Philoſophen lehrten zum Theile anders; aber die Weſen waren ihnen auch Arten von Subſtanzen, Subſtanzen, die der Materie die Form gaben, Arten von Seelen Der Name *ουσια*, der Weſen bedeutet, iſt auch der Name der Subſtanz. S. *Ariſtoteles* Metaphyſ. lib. V. c. 8.

(e) S. *Boehm.* Metaphyſ. §. 92.

## §. 13.
### Wie fern in jedwedem Dinge Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit.

Von allen Dingen überhaupt beweiſet man in der Metaphyſik noch einige Eigenſchaften, die, ſo wie man ſie erkläret, ſich auch wohl beweiſen laſſen, und aus dem Vorhergehenden verſtanden werden können. 1)

1) Ein jedes Ding, ſaget man, iſt **eins**, weil alles, was zu ſeinem Weſen gehöret, unzertrennlich mit einander vereiniget iſt, und bleiben muß, ſo lange es dieß Ding ſeyn ſoll. Man kann es auch deswegen ſagen, weil jedes Ding nur einmal vorhanden. Denn dieſes wird doch wohl kein Vernünftiger in Zweifel ziehen.

2) Wenn jedwede nach Regeln eingerichtete Verbindung des Mannigfaltigen **Ordnung** heiſſen ſoll: ſo muß man eingeſtehen, daß in jedwedem Dinge Ordnung; da nach gewiſſen nothwendigen Naturgeſetzen das Mannigfaltige in jedwedem Dinge mit einander vereiniget iſt (*).

3) Unter den Beſchaffenheiten eines Dinges kann kein Widerſpruch ſeyn; und ein jedes Ding iſt das, was es iſt. Daher iſt **Wahrheit** in einem jedweden Dinge.

4) Dieſe Uebereinſtimmung alles deſſen, was ein Ding ausmachet, beweiſet auch, daß **Vollkommenheit** in einem jeden Dinge iſt. Denn die Vollkommenheit beſteht, nach einer in vielen Fällen gewöhnlichen Bedeutung, in der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Hervor-

vorbringung deſſen, was dadurch hervorgebracht werden ſoll. Auch in der Bedeutung kann man ſagen, daß jedwedes Ding vollkommen, weil es alles hat, was zu ſeinem Weſen gehöret (**).

Aber dieſe tranſcendenten Begriffe erſchöpfen die ſonſt gewöhnlichen Bedeutungen dieſer Namen nicht; gehen zum Theil auch ſo ſehr von den gemeinen Begriffen ab, daß es kein Wunder, wenn die Philoſophen ſelbſt irre werden, und in den Lehrſätzen, die ſie auf dieſe Begriffe gründen, einander gerade zu widerſprechen (***).

(*) Eine ſonderbare Ketzerey in Anſehung des Begriffes von Ordnung, die doch etwas wahres und wichtiges, obgleich übertriebenes, zum Grunde hat, ſ. bey *Search* Licht der Natur Th. I. K. X. §. 8. f. f.

(**) Zu mehrerer Aufklärung des durch die ganze Philoſophie ſo wichtigen Begriffes von Vollkommenheit kann hier noch folgendes angemerket werden. (a) Vollkommenheit heißt nach dem gemeinen Begriffe jedwede nutzbare Eigenſchaft eines Dinges. (b) Dieſe Eigenſchaft kann entweder für das Ding, das ſie beſitzet, ſelbſt nutzbar ſeyn, das, was abſolut und für ſich ſelbſt gut iſt, angenehme Empfindung, Wohlſeyn, Glückſeligkeit, Seligkeit, zu gründen oder zu befördern; oder für das Wohl eines andern Dinges. Man könnte letztere Vollkommenheit relative, vielleicht auch transitive Vollkommenheit, erſtere abſolute, oder vielleicht beſſer intranſitive, immanente, innerli-

nerliche, Vollkommenheit nennen. (c) Reine (abſolute) Vollkommenheit wird diejenige genennt, die mit gar keiner Unvollkommenheit vermengt iſt. (d) Es kann demnach etwas in gewiſſer Rückſicht, oder für ein Ding, Vollkommenheit ſeyn, was es in anderer Rückſicht oder für ein anderes Ding, nicht iſt. (e) Zufolge dieſer Grundbegriffe ſcheinet es, daß der Mangel poſitiver Eigenſchaften an und für ſich noch keine Unvollkommenheit ſey, ſondern nur in ſo fern er ein Ding weniger ſelig, oder weniger für andere brauchbar macht; ſo wie nicht jede poſitive Eigenſchaft oder Realität in jedweder Rückſicht Vollkommenheit iſt. (f) Zur Vollkommenheit eines zuſammengeſetzten Dinges gehöret allerdings Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen. Aber nicht aus der Vollſtändigkeit der Zuſammenſtimmung allein, ſondern zugleich auch mit und hauptſächlich aus der Gröſſe des abſoluten Guten, des letzten Zweckes (Summum bonum) ſo dadurch befördert wird, erhellet die Gröſſe dieſer Vollkommenheit. (g) Daß aber das **Weſen aller Vollkommheit in der Uebereinſtimmung des Mannigſaltigen**, das zuſammen wirket, beſtehe, iſt ein Satz der aus den Grundbegriffen noch nicht erhellet, übrigens aber vortrefliche Folgen giebt; und bey der genauern Unterſuchung der mancherley uns bekannten Quellen des Vergnügens und der Glückſeligkeit Beſtätigung findet.

(***) Man vergleiche *Darjes.* Philoſ. prim. §. 192. und *Boehm.* Metaphyſ. §. 181. ſ.

§. 14.

## §. 14.

### Von der Kraſt. Aufklärung des Begriffes.

Unter die gemeinſchaftlichen Attribute aller eigentlichen Dinge, oder Subſtanzen, rechnet man auch, daß ſie eine Kraft haben. Wir wollen erſtlich dieſen bey ſo vielen Stücken unſerer Erkenntniß zu Grunde liegenden Begriff aufklären, ſodann den Satz, daß alle Dinge eine Kraft haben, unterſuchen.

Nach der gewöhnlichen Worterklärung heißt Kraft ſo viel, als, Vermögen zu wirken; und wirken ſo viel, als, etwas hervorbringen, oder den Grund in ſich enthalten davon, daß etwas anders iſt; der Grund aber wird erklärt durch dasjenige, woraus ſich begreifen läſſet, warum das andere iſt. Unterſuchen wir weiter die Anwendung dieſer Begriffe: ſo finden wir, daß begreifen zuletzt nur ſo viel heiſſet, als dasjenige bemerken, wobey das andere, was man nun begreifet, was einen nun nicht mehr befremdet, ordentlicher Weiſe, gewöhnlich, beſtändig, verknüpft iſt. Alſo kann man auch den Grund erklären durch dasjenige, bey deſſen Setzung das andere, das Gegründete, Statt findet, und die Kraft durch Etwas, worinne dasjenige enthalten iſt, womit das Seyn eines andern Dinges verknüpfet iſt.

Unterſuchen wir den Urſprung unſeres Begriffes von den Kräften, ſo wird ſich eben dieſes finden. Wir empfinden etwas in uns, welches ſich äuſſern muß, wenn gewiſſe Dinge, wie wir begehren, geſchehen ſollen. Dieß iſt unſere Kraft. Wir empfinden vieles, was wir nicht unſerem Wirken zuſchreiben können, was wir leiden müſſen, und wodurch wir die Kräfte anderer Dinge kennen lernen. Wir lernen ſie auch weiter kennen aus den Veränderungen, die ſich mit den Dingen auſſer uns in der Verknüpfung mit andern zutragen.

Aus allen dieſen Beobachtungen entſteht der vollſtändige Begriff von der Kraft; deſſen urſprüngliche Beſtandtheile alſo theils das Gefühl von einem Etwas in uns, theils die Erfahrung von der beſtändigen Verknüpfung der Erfolge mit gewiſſen andern Dingen und Umſtänden ſind. Die Erkenntniß von der Art und Weiſe, wie Etwas wird, wovon der Grund in der Kraft des andern Dinges angenommen wird, iſt alſo weiter nichts, als die genauere Kenntniß der Umſtände, womit daſſelbe verknüpft iſt (*).

Das Dunkle, das hiebey ein jeder in dem allgemeinen Begriffe von der Kraft bemerken wird, findet ſich auch in den Begriffen von den mancherley Arten der Kräfte. Der Grund aller

ler Eintheilungen der Kräfte iſt nichts anders, als der Unterſchied innerlicher oder äuſſerlicher Erſcheinungen, die mit einem gewiſſen Etwas in uns oder in andern Dingen verknüpſt ſind; welches Etwas wir alſo auch weiter nicht kennen. Daher benennen wir die Kräfte von den Wirkungen. Und wovon ſollten wir ſie ſonſt benennen?

Aber dennoch werden wir bald gewahr, daß wir nicht ſo viele verſchiedene Kräfte, ſo vielerley verſchiedene Grundbeſtimmungen in einem Dinge, annehmen dürfen, als mancherley Erſcheinungen mit der Anwendung ſeiner Kraft verknüpfet ſind; indem wir leicht erkennen, daß ſowol von der Beſchaffenheit der Dinge, in denen etwas gewirket wird, als auch derjenigen, mit welchen die wirkſame Kraft verknüpfet iſt, jener Unterſchied der Erfolge herrühret. Und daraus entſtehen die Begriffe, von den abgeleiteten, relativen, **hypothetiſchen**, Kräften eines Dinges, und deſſen abſoluter Kraft oder **Grundkraft**. Die erſten nemlich ſind **Principien** oder Gründe ſolcher Wirkungen, die gewiſſe Verknüpfungen, Verhältniſſe oder innere Veränderungen der wirkenden Kräfte vorausſetzen. Die Grundkraft eines Dinges aber iſt die urſprüngliche innerliche Beſtimmung zur Wirkſamkeit, die ein Ding für ſich, auſſer der Verknüpfung mit andern Dingen, und in

nem erſten Zuſtande ſchon gehabt hat. Die abgeleiteten Kräfte, ſind alſo nichts anders als Grundkräfte in einer gewiſſen Verbindung mit einander. Wenigſtens erſtreckt ſich unſer Vermögen die Kräfte der Dinge zu ändern auf weiter nichts, als auf gewiſſe Verbindungen oder Trennungen derſelben. Wer alſo keine andern Wirkungen kennet, als ſolche, die aus einer Verknüpfung mehrerer Kräfte entſpringen, **kennt keine wahre Grundkraft.** Ob wir Grundkräfte der Dinge kennen, iſt nun leicht zu beantworten. Beziehungsweiſe auf unſere Erkenntniß und auf andere Kräfte kann unterdeſſen dasjenige eine Grundkraft heiſſen, was wir nicht als eine Folge anderer uns bekannter Kräfte, vielmehr als deren Grund, uns vorſtellen dürfen (**). Und dieſe Grundkräfte zu wiſſen, iſt von großer Wichtigkeit. Man entdecket ſie aber, theils durch die Beobachtung des Aehnlichen ihrer Wirkungen unter verſchiedenen Umſtänden, deren Mitwirkung abgezogen wird; theils durch analogiſche Schlüſſe, durch die Schlüſſe von der bekannten, in andern Fällen beobachteten Kraft, die mit gewiſſen Eigenſchaften verknüpfet iſt, auf dieſe Kraft eben derſelben oder ähnlicher Eigenſchaften bey Dingen, von denen man noch keine unmittelbare ſo weit ſich erſtreckende Erfahrungen hat.

(*)

(*) S. *Locke* B. II. chap. XXI. §. 1-4. *Hume* Eſſay of povver or neceſſary connexion in dem Enquiry concerning human Underſtanding Sect. VII. in der Londner Sammlung von 1758. 4. S. 317. f. Homes Verſuche über die erſten Gründe der Sittlichkeit und Religion Th. II. S. 32-47.

(**) S. Cruſius Metaphyſik S. 127-140.

## §. 15.

### Ob alle Grundkräfte beſtändig thätig ſind?

Wenn einige ſowol unthätige und todte, als thätige und lebendige, Kräfte ſich gedenken; ſo erklären andere die Kraft überhaupt durch ein Beſtreben zu wirken, aus welchem die Wirkung oder der Effect entſpringt, wenn er nicht gehindert wird. Sie betrachten alſo alle Kräfte als beſtändig thätig. Von den abgeleiteten oder hypothetiſchen Kräften kann nun dieſes gar nicht geſagt werden, weil die Erfahrung offenbar dagegen iſt. Und aus was für einem Grunde von den Grundkräften? Vermöge des gemeinen Grundbegriffes kann es nicht alsbald behauptet werden. Man beweiſet es alſo entweder damit, daß eine wirklich vorhandene Kraft mehr ſey, als eine bloſſe Möglichkeit zu wirken, oder damit, daß der Uebergang vom Nichtwirken zum Wirken kein natürlicher und begreiflicher Uebergang; oder man hält es für einen durch vielerley Erfahrungen beſtätigten und durch nichts ausgemachtes widerlegten Grundſatz (*).

 Zu

Zu einem allgemein erwieſenen Grundſatze ſcheint er durch alles dieſes noch nicht erhoben zu ſeyn. Aber das Gegentheil iſt dadurch auch noch lange nicht erwieſen, daß irgend eines Dinges Thätigkeit uns nicht immer merklich iſt.

Von den **Grundkräften** können wir wohl überhaupt nicht viel erweiſen. Und wenn wir etwas von ihnen erwieſen hätten; dürfte uns die Anwendung auf die bekannten Kräfte dennoch ſchwer werden.

(*) S. Mendelſohns Phaedon, im Anhange zur dritten Ausgabe.

## §. 116.

### Daß alle Subſtanzen eine Kraft haben.

Daß alle Subſtanzen eine Kraft haben, ſetzen einige für ſo ausgemacht an, daß ſie es ſogleich in der Definition der Subſtanz annehmen. Andere beweiſen es entweder daraus, daß nichts umſonſt in der Welt vorhanden ſeyn könnte, oder weil das Seyn und Nichtſeyn eines Dinges nicht völlig gleichgültig, folglich ſein Daſeyn nicht ohne Folgen ſeyn könnte. Ein Beweis, der für die **Ontologie** am beſten ſich ſchicket, ſcheint derjenige zu ſeyn, der auf die **Undurchdringlichkeit** (*) ſich gründet, die einem jeden Dinge zukomme, weil es irgendwo ſeyn müſſe (§. 6). Es müſſe alſo Widerſtand thun können, geſetzt, daß es von allen Seiten her gedrängt würde. Aber erfordert dieſer

Wi-

Widerſtand juſt eine thätige Kraft, ein Beſtreben zu wirken?

Der Grund, warum wir einer jedweden Subſtanz Kraft beylegen, ſcheinet unterdeſſen hauptſächlich dieſer zu ſeyn, weil uns kein Ding je bekannt worden iſt, das nicht mit Kraft verſehen geweſen. Denn durch ihre mittelbare oder unmittelbare Wirkung auf uns — dieſes ſind wenigſtens die Begriffe des gemeinen Verſtandes — offenbaren ſie ſich uns (§. 6).

Insgemein denket man ſich die Kraft nicht als eine Subſtanz, ſondern als etwas in der Subſtanz; und demnach erfordert jedwede Kraft eine Subſtanz, als ein Subject, in welchem ſie ſich befindet, und die Kräfte können, nach dieſem Begriffe von den Subſtanzen nicht getrennet werden, und von einer in die andere übergehen. Aber daß in einer Subſtanz nur eine Grundkraft ſeyn könne, iſt daraus noch nicht zu erſehen.

(*) In welcher Bedeutung können wir denn mit Grunde die Undurchdringlichkeit oder Impenetrabilität für jedwede Subſtanz behaupten? Nur in der Bedeutung, daß ein Körper nicht von einem andern Körper alſo durchdrungen werden könne, daß die Subſtanz des einen von der Subſtanz des andern durchdrungen wäre; oder beweiſen wir es von allen Subſtanzen ohne Ausnahme in Anſehung einer jedweden andern? Mir iſt kein ſolcher Beweis bekannt.

# Zweyter Abſchnitt.

## Von Begriffen und Grundſätzen, die ſich auf eine Verbindung der Dinge beziehen.

## Abtheil. I.

### Von der Cauſſalverbindung; desgleichen von den Gründen und Zeichen.

§. 17.

**Was überhaupt Verbindung und Zuſammenhang heiſſen?**

In Verbindung oder im Zuſammenhange ſind Dinge, nach der gemeinen Bedeutung dieſer Worte, wenn ſie an einander grenzen, auf einander fortführen, aus einander entſpringen, einen Einfluß in einander haben; alſo auf mancherley Weiſe. Dieſe Bedeutung haben dieſe Worte auch in der Philoſophie noch; nur daß man ſowohl die Dinge in der Vorſtellung,

als auſſer der **Vorſtellung**, als verbunden, verknüpfet, zuſammenhängend, betrachtet. Es giebt daher mancherley Arten des Zuſammenhanges (nexus), die nicht ſchlechterdings mit einander verwechſelt werden dürfen. Eine Verbindung, die die Dinge nur in der Vorſtellung bekommen, heißt **ideale Verbindung**, oder **idealer Zuſammenhang.** Diejenige aber, die ſie auch auſſer der Vorſtellung haben, heißt **reel.** Im idealen Zuſammenhange ſind alſo Dinge, wenn die Begriffe von ihnen auf einander führen, einander aufklären, wenn ſie in gemeinſchaftliche Begriffe zuſammen laufen, zuſammen empfunden werden, u. ſ. w. **Reeller Zuſammenhang** iſt zwiſchen Dingen, in ſo fern ſie, auch auſſer der Vorſtellung, zuſammen ein Ganzes ausmachen, als Theile eines Ganzen neben einander exiſtiren, oder auf einander folgen; oder wenn nur überhaupt eines von dem andern abhängig, durch das andere beſtimmt iſt. Letzteres verſteht man unter der **Cauſſalverbindung.**

## §. 18.

### Aufklärung des Begriffes von Urſache und einiger angrenzenden Begriffe.

Alle unſere Erfahrungen ſtimmen darinne mit einander überein, daß nur immer unter gewiſſen Umſtänden, bey der Gegenwart und Wirk-

ſamkeit gewiſſer Dinge, alle Veränderungen, die wir öfters bemerken, ſich eräugnen. Insbeſondere wiſſen wir, daß wir in unzähligen Fällen immer etwas gewiſſes thun müſſen; wenn etwas, ſo wir wollen, erfolgen ſoll; ſo wie bey der Gegenwart gewiſſer Dinge und unter gewiſſen Umſtänden, uns vieles, wenn wir auch nicht wollen, begegnet, vieles, ſo wir leiden müſſen. Es wäre ohne Grund und widerſinniſch, wenn wir annehmen wollten, daß dasjenige, was nur alſo unter gewiſſen Umſtänden geſchieht, unabhängig von dieſen Umſtänden, für ſich eben alſo geſchehen würde. Oder daß dasjenige, was dabey immer geſchieht, unter eben denſelben Umſtänden, auch hätte nicht geſchehen können (§. 9.). Darinne liegt ohne Zweifel der Grund unſerer Begriffe von der Cauſſalverbindung der Dinge, von Urſachen und **Wirkungen**, von dem **Einfluſſe**, oder demjenigen Verhältniſſe der Dinge auf einander, daß eines iſt, oder auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt iſt, wegen der Exiſtenz, Beſchaffenheit, Kraft und Wirkſamkeit des andern; ſo daß es auſſerdem, wenn letzteres nicht wäre, nicht alſo würde geſchehen oder vorhanden ſeyn. Und das iſt alſo der gegründete Sinn der Redensarten, eines hat das andere gemacht, verurſacht, hervorgebracht.

**Eigentlich** alſo verſteht man unter einer Urſache ein Ding, mit deſſen Wirkſamkeit der Erfolg

folg verknüpfet iſt; und unterſcheidet von den eigentlichen Urſachen die unwirkſamen Umſtände, die nöthigen Bedingungen, als da iſt die Gegenwart des Dinges, in welchem die Wirkung hervorgebracht werden ſoll, das Wegſeyn der Hinderniſſe, und dergleichen.

Grund iſt ſo viel, als derjenige Umſtand, diejenige Beſtimmung, wovon das andere, das gegründete, herkömmt, oder womit es als beſtändig, nothwendig, weſentlich, verknüpft betrachtet wird, woraus es ſich begreifen läſſet (§. 14). Die Urſache enthält alſo hauptſächlich den Grund in ſich. Aber zu den Gründen werden doch auch die unwirkſamſten Umſtände mit gerechnet (*).

(*) Einige nennen dieſe zum Unterſchiede Exiſtenzialgründe. S. Cruſius Metaph. §. 36.

## §. 19.

### Eintheilung der Urſachen und der Gründe.

Von den vielen Eintheilungen der Urſachen und der Gründe merken wir zuförderſt folgende.

1) Die Dinge in der Welt wirken nicht getrennt, ſondern in Verbindung mit andern Dingen; daher kann nicht leicht eine Wirkung von einem Dinge allein herkommen, ſondern vom Zuſammenwirken meh-

mehrere Dinge. Dieſe werden nach dem Beytrage, die eine jede bewirket hat, oder auch nach der Gattung ihrer Kraft und Wirkung, eingetheilet in **Hauptursachen**, ſolche, die entweder die andern mitwirkenden Dinge wirkſam gemacht, oder zum Effect das meiſte beygetragen haben, **Inſtrumente**, die nur ſo wirkten, wie ſie durch die Kraft einer andern Urſache zu wirken beſtimmt worden, **Anläſſe**, bey denen die Idee oder der Entſchluß, etwas zu thun, entſtanden iſt, **Endurſachen** oder **Zwecke**, in welchen der Bewegungsgrund lag (*).

2) Alle dieſe Gattungen von Urſachen können einen gewiſſen Effect entweder **unmittelbar** oder **mittelbarer** Weiſe bewirket haben; in naher oder entfernter Verknüpfung mit ihm ſeyn. Wenn mehrere Urſachen in der Verbindung mit einander ſtehen, daß der Grund entweder von der Wirkſamkeit, um welcher willen ſie als Urſachen betrachtet werden, oder von ihrer Exiſtenz in der andern liegt, heiſſen ſie **ſubordinirte** Urſachen; und es iſt eine **nothwendige** oder **determinirende** Subordination, wenn der Grund von dem, was eine Urſache gethan hat, in der andern lag. Es erhellet leicht,

daß

daß es von einer ſolchen Subordination zu verſtehen iſt, wenn gelehrt wird, daß die **Urſache von der Urſache die Urſache deſſen iſt, was von der letztern herkommt.** Die letzte der ſubordinirten Urſachen, die nicht weiter auf ein anderes Ding weiſet, von deren Seyn und Wirkſamkeit nicht wieder der Grund in einem andern anzunehmen iſt, heißt die **letzte, die erſte, oder die Grundurſache.**

3) Eine Beſchaffenheit eines Dinges kann den Grund von einer andern Beſchaffenheit dieſes Dinges in ſich enthalten. Daher werden die Gründe eingetheilet in ſolche, die in oder an dem Dinge ſich befinden, in welchem das Gegründete iſt, **innerliche,** und in ſolche, die auſſer dieſem Dinge liegen, **äuſſerliche.** Der Grund von etwas kann auch zum Theil in dieſem Dinge, zum Theil auſſer demſelben liegen.

4) Der **völlige oder vollſtändige Grund** von etwas iſt die Sammlung alles deſſen, was einen Einfluß gehabt, zu dem Effecte etwas beygetragen hat, oder wenigſtens ſeyn mußte, damit derſelbe alſo erfolgen konnte. **Zureichend** heißt ein Grund, in ſo fern er alles dasjenige in ſich

ſich enthält, was als Grund erforderlich iſt zu etwas; und eine Urſache heißt zureichend, wenn ſie alleine einen gewiſſen Effect bewirken kann. Entſcheidend kann ein Grund oder eine Urſache heiſſen, wenn ein gewiſſer Erfolg unausbleiblich damit verknüpfet iſt. Wenn eine Urſache die Kraft eines andern Dinges zu erwecken und wirkſam zu machen geſchickt iſt, ohne jedoch den Erfolg der Wirkſamkeit dieſer andern Kraft genau zu beſtimmen: ſo kann ſie, zum Unterſchiede der genau determinirenden Urſachen, eine erweckende, anreizende, antreibende, veranlaſſende Urſache genennt werden (**).

(*) *Seneca* Epiſt. LXV.

(**) So, ſcheint es mir, können die Begriffe, von entſcheidenden und determinirenden Gründen und Urſachen, die durch Streitigkeiten berühmt geworden ſind, fürs erſte am ſicherſten beſtimmt, und zugleich beyde noch von einander unterſchieden werden. Man ſehe hiebey Cruſius Met. §. 85. Böhm. §. 64. Baſedow Philaleth. II. §. 97.

## §. 20.

### Unterſcheidung dreyer Hauptgattungen von Urſachen und Gründen.

Wir wenden unſere Kraft an, und es erfolget eine Bewegung; auf ein Anſtrengen einer

Kraft

Kraft in uns kömmt oft ein Gedanke zum Vorſchein; Begierden und Entſchlieſſungen erfolgen gleichfalls nur auf gewiſſe vorhergehende Wirkungen. Wie, vermöge des innern Bewußtſeyn, Bewegung, Gedanke und Begierde ſehr verſchiedene Ding ſind: ſo müſſen die Kräfte, die ſie bewirken, die Principien, die Quellen, aus denen ſie entſpringen, die Gründe davon, gleichfalls ſehr verſchieden ſeyn (§. 14.). Die Umſtände, die vermöge der Erfahrung mit der einen Gattung dieſer Kräfte und Erfolge verknüpft ſind, dürfen nicht ſchlechterdings in den Begriff einer andern Gattung übergetragen werden, wovon die Erfahrung dieſes nicht, oder vielleicht gar das Gegentheil lehrte.

Zur Unterſcheidung nennt man die Urſachen, deren Wirkung Bewegung iſt, **mechaniſche** (phyſiſche) Urſachen. Die andern kann man alſo fürs erſte **unmechaniſche** (metaphyſiſche) nennen. Dasjenige, wobey ein Ding ſeine Exiſtenz bekömmt, oder womit dieſe Exiſtenz verknüpft angenommen wird, heiſſet **Grund der Exiſtenz, Realgrund** (phyſiſcher, metaphyſiſcher Grund, ratio διοτι); dasjenige, wobey die Erkenntniß von der Exiſtenz eines Dinges entſpringt, der **Erkenntnißgrund**, (Idealgrund, logiſcher, analytiſcher Grund, ratio οτι); dasjenige endlich, wobey

dis

die Begierde oder Entſchlieſſung entſpringt, **Bewegungsgrund, Motiv, moraliſcher Grund.**

## §. 21.

### Lehrſätze von den Gründen und Urſachen, die aus den Begriffen gefolgert werden können.

Aus dieſen Begriffen ergeben ſich nun folgende Sätze.

1) Wo der völlige Grund von etwas vorhanden iſt, da muß ſolches auch ſeyn, oder erfolgen. (*Poſita ratione ponitur rationatum: poſita cauſſa* in determinata ſua cauſſalitate *ponitur effectus* ſ. cauſſatum, niſi adſit impedimentum) Je mehr alſo von dem Grunde einer Sache vorhanden iſt, deſto mehr ſtehet ſie zu erwarten. Die nähere Urſache giebt mehr Vermuthung, als die entfernte. Dieſe im allgemeinen leicht aus den Begriffen verſtändliche Sätze ſind einige der vornehmſten Regeln, nach welchen wir uns bey unſern Muthmaſſungen gewöhnlich richten, und den Grad der Wahrſcheinlichkeit derſelben beſtimmen.

2) Wenn etwas nicht ohne Grund wirklich werden kann; ſo muß ein Grund vorhanden

den ſeyn, wenn es wirklich wird; und wo der Grund nicht iſt, kann dergleichen etwas nicht erfolgen. Dieß beweiſen manche nur, wenn ſie ſchlechthin beweiſen ſollen, daß nichts in der Welt ohne Grund iſt, und geſchieht. — Ob die Urſache da ſeyn müſſe, wo die bewirkte Veränderung iſt; und ob eine unmittelbare Wirkung auf einen entfernten Gegenſtand (actio in diſtans) von uns für möglich angenommen, oder als abſolut unmöglich verworfen werden kann, mag hiebey unterſucht werden.

3) Wenn etwas aus einer Urſache geſchieht, ſo geſchieht es aus einer zureichenden Urſache. Denn ein Ding heißt nur, ſo fern es etwas gewirket hat, Urſache davon. Aber was in einem Falle zureichende Urſache von einem gewiſſen Erfolge war, iſt es nicht immer in jedwedem andern. Und dasjenige, was auf eine gewiſſe Weiſe bey einem Erfolge wirkſam war, iſt nicht immer die einzige, nicht die Urſache von einer gewiſſen Art (§. 19.) geweſen.

4) Daß bey einem Dinge ein Zuſtand aus dem andern entſpringe, eine Beſchaffenheit in der andern gegründet ſey, hat

 nichts

nichts widerſprechendes (§. 19.). Aber daß das Nemliche von ſich ſelbſt die Wirkung oder die Urſache, daß etwas ſich ſelbſt hervorgebracht, läſſet ſich ohne Widerſpruch nicht ſagen. Alles dasjenige alſo, was entſteht, muß entweder ohne Urſache entſtehen, oder ein Ding auſſer demſelben muß die Urſache von ihm ſeyn; und was nicht ohne eine Urſache entſtehen konnte, iſt durch ein von ihm unterſchiedenes Ding hervorgebracht worden.

5) Etwas als hervorgebracht und entſtanden, und ſolches doch als ohne Anfang, und immer vorhanden, zu gedenken, ſcheint nicht wohl möglich. Wenn ich alſo gleich eine ewige Subſtanz mir vorſtelle, die immer vermögend war, etwas anders hervorzubringen; ſo begreife ich doch nicht, wie etwas von ihr hervorgebracht, und doch ewig ſeyn ſollte. Ich ſehe keine Unmöglichkeit auf Seiten der ewigen Urſache, aber auf der andern Seite ſcheinet ſie mir entgegen. Wollte man aber von dem, was ewig neben ſeiner Urſache vorhanden ſeyn ſollte, nicht ſagen, daß es hervorgebracht worden, ſondern nur, daß ſein Seyn in dem andern gegründet, daß ohne dieſes daſſelbe nicht hätte ſeyn können, mit demſelben aber nothwendig verknüpfet

ſet war: ſo fällt dieſer Widerſpruch der Ausdrücke und der Begriffe weg.

6) Bey ſubordinirten Urſachen muß eine letzte Urſache angegeben werden, wenn etwas vollſtändig erkläret werden ſoll. Die Reihe ſubordinirter Urſachen ſeye ſo groß, als man will: ſo enthält ſie nicht den Grund, der die Frage, woher und warum iſt alles dieſes, beantwortet, wenn ſie nicht in einer Urſache ſich endiget, bey welcher nicht weiter nach einer andern gefraget werden kann. Der Begriff von ſubordinirten oder abhängigen Urſachen bringet dieſes offenbar mit ſich. Will man die Reihe rückwärts als eigentlich unendlich annehmen; ſo verliert man ſich nur bey der Entwickelung des Begriffes von einer unendlichen Zahl in neue Widerſprüche.

(*) Man kann das Ungereimte einer ins Unendliche fortlaufenden Reihe von Urſachen eines nun vorhandenen Dinges ſchon daraus abnehmen, weil daraus folgen würde einmal, daß ſo viele Urſachen als Wirkungen in derſelben wären, denn jede Wirkung ſoll eine Urſache haben; ſodann aber auch, daß die Reihe, die ſich hier bey einer Wirkung endiget, mehr Wirkungen als Urſachen enthalten müßte, eben weil zuletzt eine Wirkung, und von den vorhergehenden Gliedern jedwedes ſo wohl Wirkung als Urſache iſt. Man denke ſich die-

ſes beſtimmter, z. B. eine Reihe auseinander abſtammender Menſchen, wovon der letzte nur Sohn, nicht Vater wäre, ſo wird die Ungereimtheit bald einleuchten. Man ſehe hiebey auch Cruſius §. 149. Hollmann §. 321. Reimarus N. R. S. 90. Baſedow Philaleth. §. 209. Lamberts Architectonik §. 472. *Hutcheſon*, Synopſ. Metaph. p. 37.

§. 22.

Grundſätze von der Aehnlichkeit der Wirkungen und der Urſachen.

Wichtige und bey unzähligen Urtheilen und Schlüſſen zu Grunde liegende Lehrſätze ſind folgende.

1) Die nemliche Wirkung kann nicht von verſchiedenen Urſachen herrühren, einerley Wirkung weiſet auf einerley Urſache, ähnliche Wirkungen auf ähnliche Urſachen. Dieß kann der **Grundſatz von den analogiſchen Urſachen** heiſſen. Wir müſſen ihn annehmen, einmal zufolge der Begriffe. Da wir die Kräfte von den Wirkungen benennen: ſo müſſen wir Dingen, in ſo fern ſie einerley Wirkung hervorbringen, auch einerley Kraft beylegen, und ſie ſelbſt alſo in ſo fern für einerley halten. Sodann beſtätiget den Satz, wenn er nach dieſer Einſchränkung gehörig verſtanden wird, die beſtändige Erfahrung.

2) Die nemliche Urſache bringt die nemliche

Wir-

Wirkung hervor: aus ähnlichen Urſachen kommen ähnliche Wirkungen. Die Erfahrung lehret dieſen Grundſatz; wenn man aus den Begebenheiten nicht übereilte Folgen zieht. Und gewiſſermaſſen liegt er auch in den Begriffen, und in den erſten Folgerungen aus denſelben (§. 21). Es heiſſet dieſer Satz der **Grundſatz von der einförmigen Wirkung**; bisweilen auch **von der entſcheidenden Urſache.** (**Baſedow** Philaleth. II. §. 97.) Wider die Begriffe dieſes Grundſatzes iſt es nicht, ſich Urſachen zu gedenken, die die Kraft eines andern Dinges in eine gewiſſe Wirkſamkeit allemal ſetzen, ohne daß dieſe alſo erweckte und wirkſam gemachte Kraft einmal wie das andere dadurch genau beſtimmt würde, allemal denſelben Erfolg zu bewirken (§. 20.).

3) Die Wirkung iſt allemal ihrer Urſache gleich (Non poteſt plus eſſe in effectu, quam in cauſſa; effectus plenus aequipollet cauſſae plenae, viribus cauſſae integris). Dieß erhellet aus den Begriffen, wenn man (in ſenſu compoſito ſ. reduplicatiue) ein Ding Urſache nennt, in ſo fern etwas dadurch gewirkt wird. Denn da iſt ein Ding ſo viel und ſo weit Urſache, ſo viel und ſo weit es wirket, nicht mehr und nicht weniger.

niger. Aber der Satz kann dieſe Bedeutung haben, daß bey der Wirkſamkeit einer Urſache nichts, nicht mehr und nicht weniger erfolgen könne, als was durch die bekannte Kraft der angenommenen Urſache gewirket werden kann. In dieſem Verſtande würden nicht nur die zween vorhergehenden Grundſätze, ſondern auch wohl der Hauptſatz, daß ohne Urſache nichts geſchehen könne, bey dieſem Grundſatze vorausgeſetzet.

(*) Und aus dem Hauptſatze werden dieſe oder ähnliche Grundſätze von andern hergeleitet, aber doch nicht immer in der Bedeutung bewieſen, in welcher ſie hier und da angewandt werden. Allerdings läſſet ſich mehr davon beweiſen, wenn der Hauptſatz vorausgeſetzt iſt. Aber da doch dieſer ſelbſt ſich nur auf die Analogie unſerer Erfahrungen ſtützet: ſo ſchien es mir beſſer, da auch jene Grundſätze unmittelbar hieraus hergeleitet werden können, dieſen Weg zu nehmen.

## §. 123.

### Hauptſatz des zureichenden Grundes.

Der Hauptſatz aber in der Lehre von den Urſachen und Gründen iſt dieſer, daß Nichts ohne Urſache geſchehe, oder, daß Alles, was geſchieht, was je geſchehen iſt, und geſchehen wird, einen zureichenden Grund habe,

habe, warum es ſo und nicht anders geſchehen iſt, geſchieht oder geſchehen wird. Das heißt nun nach der vorhergehenden Entwickelung der Begriffe ſo viel: Alles, was da entſteht oder verändert wird, entſteht und wird verändert bey der Wirkſamkeit irgend einer Kraft oder gewiſſer Kräfte, und überhaupt unter gewiſſen Umſtänden, ohne welche es nicht würde entſtanden oder alſo beſtimmt worden ſeyn.

Dieſer Satz heißt auch bisweilen der Grundſatz von der Regelmäßigkeit der Folgen. In den älteſten Denkmaalen des menſchlichen Verſtandes findet ſich derſelbe (a); und die tägliche Erfahrung lehret, daß, ſo bald ein Menſch anfängt, ſeine Vernunft zu gebrauchen, er zufolge dieſes Grundſatzes urtheilet und fragt.

Es muß daher dieſer Grundſatz entweder dem menſchlichen Verſtande urſprünglich eingeprägt, oder eine leichte Folge ſeyn aus der Uebereinſtimmung alles deſſen, was die menſchliche Erkenntniß gründet.

Man hat ihn in den neuern Zeiten beweiſen wollen. Aber durch die ſchlechten Beweiſe, die man davon gegeben hat, durch den zweydeutigen Ausdruck und durch gewiſſe Anwendungen

gen deſſelben, hätte man, wenn es möglich wäre, den Satz faſt ſelbſten verdächtig gemacht (b).

Wenn man denſelben auch nur als eine Folge der Uebereinſtimmung aller Erfahrungen anſehen will: ſo iſt er dadurch ſchon genugſam zu einem vernünftigen Grundſatz erhoben. Denn was die Erfahrung lehret, iſt gewiß; und die Uebereinſtimmung aller bekannten Erfahrungen giebt einen Grundſatz, der ſo lange für allgemein richtig gehalten werden muß, bis er durch offenbare Wahrheit widerlegt wird. (Log. §. 58.)

Wenn uns alſo auch der Urſprung eines Dinges, wie und wann es geworden iſt, aus der Erfahrung nicht bekannt iſt, vernünftiger Weiſe aber wir daſſelbe nicht für etwas, ſo immer und abſolut nothwendig alſo vorhanden, anſehen können: ſo müſſen wir zufolge der Grundgeſetze des vernünftigen Denkens eine Urſache von ihm auſſer ihm ſuchen. Denn einmal liegt es ſchon in den Begriffen, daß, weil wir es nicht für abſolut nothwendig und unabhängig von andern Dingen möglich oder wirklich gedenken können, wir auf gewiſſe Umſtände denken müſſen, unter welchen, auf eine Kraft, durch die es, möglich oder wirklich und etwa hypothetiſch nothwendig wurde. Sodann aber wäre es ohne allen vernünftigen Grund, und wider eine Hauptregel der Wahrſcheinlichkeit (Log. §. 57.)

§. 57.) wenn wir dasjenige, was wir weder vermöge der Erfahrung, noch vermöge eines richtigen Schluſſes, als möglich annehmen können, lieber vermuthen wollten, als dasjenige, an deſſen Möglichkeit kein Zweifel iſt, weil es eben dasjenige iſt, was alle unſere Erkenntniß offenbar macht; nemlich, daß dergleichen Etwas nur unter gewiſſen Umſtänden bey der Wirkſamkeit gewiſſer Dinge, ſich findet.

Es iſt alſo auch dieß ein vernünftiger Grundſatz, daß wir bey dem, was wir nicht für abſolut nothwendig halten können, nach Grund und Urſache fragen, woher und warum es geworden iſt. Und dieſer heißt bey einigen der Grundſatz der Zufälligkeit.

Obwol nun alſo gleich die Grundſätze weiter als unſere Erfahrungen gehen, gebraucht werden können: ſo kann es doch nicht erlaubt ſeyn, wofern man ſie ſelbſt auf keine andere Weiſe darthut, wider die Erfahrung ſie zu gebrauchen, und bey einer Art von Erfolgen einen andern Urſprung, eine andere Art von Urſachen und Gründen, anzunehmen, als die Erfahrung lehret. Gleicher Weiſe wäre es ungereimt, ſolche Gründe irgendwo anzunehmen, nur wegen der Analogie, die den ausgemachteren Eigenſchaften eines Dinges, oder andern Wahrheiten, zuwider liefen. Denn die Vermuthung

nach der Analogie findet nicht mehr Statt, wenn ſtärkere Gründe dagegen ſind. (Log. §. 58.)

(a) S. z. B. *Plato* in Timaeo Op. edit. Ficini pag. 1076. *Ariſtot.* phyſ. II. 4. *Cicero* fin. I. 6.

(b) S. Cruſius Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einſchränkung des ſogenannten Satzes vom zureichenden, oder beſſer, determinirenden Grund, erſte Ausgabe, Leipzig 1744. Baſedow Philaleth. II. §. 92. 170. Lambert N. O. I S. 569-576. Leibnitz, wie bekannt, glaubte den Satz ohne Beweis annehmen zu dürfen. Wolf ſelbſt erklärt ſich auf dieſe Weiſe Metaph. II. S. 34. und Ontol. lat. §. 75. Die letztere Stelle erklärt die Sache ſo ſchön, und dient, bey den Vorwürfen, die wegen der ſchlechten Beweiſe, der Philoſoph ſich mußte machen laſſen, ſo gut zur Einſicht in ſeine ganze Meynung von dieſer Sache, daß ich es nicht für unſchicklich halten kann, ſie herzuſetzen: " Quoniam eſt ea mentis noſtrae natura, ut naturali quodam impetu in rationem ſufficientem eius feratur, quod eſt, nec princip. rat. ſuff. experientiae contrarium deprehenditur, quin potius a caſu quovis ſingulari abſtrahi poteſt, conſequenter eius veritas per notiones confuſas, quas experientia in mente noſtra excitavit, ſola attentione innoteſcit, niſi peruerſa ſtudendi methodo depravatum et praeiudiciis praepeditum habueris animum, principium R. S. abſque probatione inſtar axiomatis ſumere licet. „

Den ſchlechten Beweis, den der deutſche Philoſoph bisweilen gegeben hat (S. Ontolog. §. 70), und der ein ſehr merkliches Wortſpiel iſt, hat auch

Locke

Locke gebraucht. (S. Homes Verſuche ꝛc. Th. II, S. 34.) und *Clarcke* in Demonſtr. p. 12.

(c) Auch unſere Urtheile haben ihren Grund phyſiſch oder metaphyſiſch, ob gleich nicht immer logiſch zureichenden Grund, ohne welchen ſie nicht entſtehen können (Log. §. 53). Wenn man nun daraus einen eigenen Grundſatz machen will, daß wir ohne Grund nichts für wahr halten können und ſollen; ſo kann man ihn den logiſchen Grundſatz vom Zureich-Grunde nennen. Und man ſieht leicht, daß er mit dem metaphyſiſchen Grundſatze dieſes Namens faſt in eben dem Verhältniſſe iſt, wie der logiſche Grundſatz, daß wir das Widerſprechende nicht denken können, mit dem metaphyſiſchen Satze vom Widerſpruche. (§. 4.)

## §. 24.

### Grundſatz von den verſtändigen Urſachen.

Da wir wegen der Regel von der Wahrſcheinlichkeit (Log. §. 57.) einer Grundregel des vernünftigen Denkens, einen ähnlichen Urſprung ähnlicher Dinge, ähnliche Urſachen bey ähnlichen Einrichtungen (§. 22.) vermuthen müſſen; wenn nicht etwas ausgemachteres dagegen iſt: ſo müſſen wir bey ſolchen Verknüpfungen der Dinge, bey ſolchen Einrichtungen, die den nach Abſichten und Regeln gemachten Einrichtungen verſtändiger Weſen vollkommen ähnlich, hingegen den zweckloſen Wirkungen unverſtändiger Kräfte höchſt unähnlich ſind, verſtändige Urſachen

chen annehmen, wenn nicht das Gegentheil aus beſſern Gründen erhellet. Denn ohne Grund, wider alles das, was ich gewiß weiß, würde ich eine ſolche Einrichtung als möglich bey unverſtändigen Urſachen annehmen; da ich hingegen etwas gegründetes und mögliches annehme, wenn ich verſtändigen Urſachen ſie zuſchreibe. **Es iſt alſo vernünftig, eine Verbindung der Dinge, die wir anders, als bey einer verſtändigen Urſache, für möglich anzunehmen, keinen vernünftigen Grund haben, für die Wirkung eines verſtändigen Weſens zu halten.** Dieß kann der **Grundſatz von den verſtändigen Urſachen** heiſſen.

## §. 24. b.

### Nach was für Grundſätzen wir uns bey Erforſchung der Endurſachen richten müſſen.

Wenn wir einmal ein verſtändiges Weſen zum Urheber von etwas annehmen müſſen: ſo leiden es die Begriffe und die Natur unſeres Verſtandes nicht anders, als daß wir auch Abſichten, um welcher willen die regelmäßige Einrichtung gemacht worden iſt, uns gedenken. Und was können wir dann anders dafür anſehen, als was entweder wirklich dadurch hauptſächlich bewirkt wird, oder wozu die ganze Einrichtung doch am nützlichſten zu ſeyn ſcheint? Es bleibt um

um ſo viel weniger Zweifel übrig, je mehr wir von der Richtigkeit unſerer Einſichten bey der Beurtheilung des Werkes, und der Weisheit des Urhebers verſichert ſind. Und wenn dieſe Art der Erkenntniß, überhaupt betrachtet, wegen der Verſchiedenheit der beſtimmten, und ſonderlich der **letzten Abſichten**, bey einerley Sache, allerdings oft ungewiß bleiben muß: ſo wird doch im einzelnen Falle die Wahrſcheinlichkeit einer vermuthlichen Abſicht deſto gröſſer, je genauer alles übereinſtimmt etwas gewiſſes, was ſich an ſich ſchon als die Abſicht gedenken läſſet, zu befördern; oder je weniger ſich eine andere Endurſache, auſſer der angenommenen gedenken ließe.

## §. 24. c.

### Von den Zeichen.

Die bisher erörterte Lehre von den Urſachen und Wirkungen enthält die vornehmſten Gründe zur Theorie von den Zeichen, nemlich den natürlichen **Zeichen, Anzeichen, Kennzeichen.**

Denn da ſo wohl von der Gegenwart und einem gewiſſen Zuſtande der Urſachen, von den Anſtalten, auf die bevorſtehenden Wirkungen, als von den Wirkungen, auf die Urſachen geſchloſſen werden kann: ſo erhellet, wie ſo wohl die erſtern von den letztern, als dieſe von jenen natürliche Zeichen ſeyn können.

Auch

Auch wird aus der obigen Eintheilung der Urſachen in vollſtändige und unvollſtändige, zureichende und unzureichende, nahe und entfernte eine ähnliche Eintheilung der Zeichen leicht hergeleitet; und dabey begriffen werden können, wie das Zeichen von einer Wirkung das entfernte Zeichen von einer andern Wirkung ſeyn, wie fern man auch durch die Spuren von der Gegenwart oder den Wirkungen einer entfernten Urſache auf die Erkenntniß der nähern Urſache eines Effectes geleitet werden kann.

Freylich können aber auch ſolche Dinge Zeichen von einander ſeyn, die auf andere Weiſe, ohne daß wir wiſſen wie, mit einander verknüpft ſind, beſtändig oder mehrentheils einander begleiten oder auf einander folgen.

# II. Abtheilung.

## Von der Verbindung der Dinge nach Zeit und Raum.

---

### §. 25.

### Vorerinnerung.

Mit Zittern, ſcheint es, ſollte man die metaphyſiſche Betrachtung über Zeit und Raum anfangen, wenn man bedenket, wie die Begriffe der gröſten Philoſophen hier mit einander im Streite liegen, und faſt alle zuſammen dem gemeinen Verſtande räthſelhaft ſind (*). Aber wenn denn alle dieſe Philoſophen mit **willkührlichen Begriffen** anfangen, hat man ſich um ihre Lehren zu bekümmern, oder vor ihren Folgen zu zittern?

Es iſt einerley Unachtſamkeit, Begriffe, die ſich nicht ſinnlich, nicht unter Bildern, denken laſſen, ſinnlich haben zu wollen; und Begriffe, die nicht anders als mit einem Bilde verknüpfet, nicht anders als ſinnlich, in uns vorhanden ſeyn können, ganz abſtract und ohne Bild, denken zu wollen. Beydes heiſſet mit den Ohren ſehen, und mit den Augen hören wollen (**). Ob hier der Fall, mögen andere entſcheiden. Ich will meine Gedanken vortragen.

(*)

(*) S. *Hollmann*. Metaphyſ. §. 113. 114. Cruſius §. 48. f.

(**) S. Wolf Met. II. S. 39. f.

## §. 26.

### Ueber die Begriffe des Raums und des Ortes.

Wenn wir den Begriff nicht verlaſſen oder verändern wollen, den jedermann im gemeinen Leben beym Worte Raum denket, ſo können wir keine andere Erklärung davon geben, als daß da **Raum ſey, wo Dinge auſſer und neben einander ſind, oder ſeyn können;** und zwar **voller Raum**, in ſo fern das Daſeyn gewiſſer Dinge das Daſeyn anderer hindert, **leerer Raum**, in ſo fern Dinge da ſeyn können.

Zum Begriffe des Raumes iſt es nicht nöthig, daß juſt dieſe oder jene Dinge vorhanden ſind. Der Begriff des Raumes kann daher von dem Begriffe der Dinge, die im Raume ſind, abgeſondert werden. Und daher kömmt es, daß wir uns den Raum als Etwas gedenken, ſo vorhanden ſeyn könnte, vorhanden ſeyn würde, wenn auch keine Dinge vorhanden wären. Immerhin mag einer dieſes denken. Aber er antworte nun ſelbſt, nach ſeinen eigenen Begriffen, was denn dieſes Etwas ſey, dieſer Raum, der vorhanden ſeyn ſollte, wenn kein Ding vorhanden wäre? Ein **Leeres**; nichts poſitives, weder eine Subſtanz, noch eine Beſchaffenheit einer Subſtanz; **keine Kraft**.

Wenn

Wenn einer nun aber von dieſem Raume, den er annimmt, da wo keine Dinge vorhanden wären, fortfähret zu denken oder zu reden, und dem Dinge, ſo nichts poſitives iſt, poſitive Eigenſchaften beyleget, von den Theilen deſſelben, von der Aehnlichkeit oder Gleichförmigkeit und Anzahl dieſer Theile redet: ſo iſt das ſeine Schuld. Womit will er denn die Realität dieſes ſeines Begriffes beweiſen? Will der Denker dieſer Art nicht begreifen, daß ſein leerer Raum ohne Dinge nichts poſitives an ſich, auſſer ſeinem Kopfe nichts ſubſtanzielles iſt: ſo mag er ſich müde denken; und ferner unterſuchen, ob nun nicht dieſer ſein Raum wieder einen Raum haben müſſe, in welchem er exiſtiret, und was dieſes für ein Ding ſeyn müſſe. Es iſt dann nicht zu verwundern, wenn er in einen Labyrinth dadurch geräth, aus welchem er keinen Ausgang findet. Alſo auch bey der Betrachtung **des Raumes auſſer der Welt, und vor Erſchaffung der Welt.**

Wenn mit dem Begriffe vom Raume die Beſtimmung der **Ausdehnung** verknüpft iſt: ſo können dann die Redensarten: im **Raume ſeyn, einen Raum einnehmen,** und **Irgendwo ſeyn** nicht für gleichgültig gehalten werden. Auch iſt letzteres nicht juſt einerley mit dem Seyn an einem gewiſſen Orte. Denn wir gedenken uns den Ort als einen Theil des

Raumes, welcher insgemein relativ, nach dem **Abſtande** von gewiſſen Dingen, beſtimmt wird. Daher kann man auch ſagen, daß der Ort eines Dinges verändert wird, wenn der Abſtand gewiſſer Dinge, nach welchen man ihn vorher beſtimmt hat, verändert wird; und je nachdem man auf dieſe oder jene Dinge hierbey ſieht, kann bisweilen geſagt werden, daß der Ort eines Dinges geändert, und zugleich daß er nicht geändert worden. Es wäre aber vielleicht beſſer, wenn man in den Fällen, wo das Ding, von deſſen Orte die Rede iſt, nicht ſich bewegt hat, nur ſägte, daß die **Verhältniſſe des Ortes** verändert worden. Die den Begriff vom Orte überhaupt gleichfalls haben verfeinern wollen, durch mehrere Abſtractionen, haben ihn verfeinert, wie den Begriff des Raumes, daß er nicht mehr kenntlich iſt.

## §. 27.

### Ueber den Begriff der Zeit.

Alle, die über den Begriff der Zeit ſpeculirt haben, haben gar bald die Aehnlichkeit dieſes Begriffes mit dem Begriffe vom Raume bemerket. Aber damit war nicht immer viel gewonnen. Bey denen, die den Begriff vom Raume zu ſehr ſublimirt haben, hatte es nur die Folge, daß ſie den von der Zeit auf eben dieſe Weiſe entſtellten (a).

Natürlich läſſet ſich, wie mich dünket, dieſer Begriff

Begriff, wie der andere, alſo aufklären. Die Zeit iſt, wo eines auf das andere folget, und ſich alſo etwas als **gegenwärtig**, etwas als vergangen, und etwas als noch nicht gegenwärtig, als **künftig** (b), gedenken läſſet. Wird bey der Vorſtellung von der Zeit auf die wirklich vergangenen, oder wirklich gegenwärtigen Dinge geſehen: ſo iſt der Begriff individuel, man ſtellt ſich die Zeit *in Concreto* vor. Im Begriffe der Zeit überhaupt aber ſind nicht juſt dieſe oder jene Dinge und Begebenheiten erforderlich. Es läßt ſich alſo davon abſtrahiren in dem allgemeinen Begriffe. Es läßt ſich auch ein **Leeres**, eine Möglichkeit der Zeit anſetzen, wann noch keine Dinge waren, und keine Veränderungen auf einander folgten. Aber wollte man dieſes Leere als etwas poſitives annehmen, eine Zeit, ohne daß irgend einige Veränderungen auf einander folgten: ſo hätte man nicht mehr den reellen Begriff der Zeit, ſondern eine **Chimäre**. Ein grober Betrug der Imagination wäre es, wenn dieſe Zeit, die aller auf einander folgenden Begebenheiten entbehren könnte, in ſeiner Vorſtellung erhaſcht zu haben ſich jemand einbildete, indem er ſich eine unüberſehliche Reihe von ⟶ fortrollenden Punkten, von leeren Momenten, vorbildet. Freylich denket er da eine Zeit, eine wirkliche Zeit, die Zeit ſeiner Exiſtenz, während daß er auf eine Chimäre lauert.

Zu der Exiſtenz einer Subſtanz ſind Veränderungen nicht abſolut nothwendig. Es iſt alſo eine **Dauer** möglich, durch die keine Zeit wirklich wird. Dieſe Dauer hat dann auch keine wirklich abgeſonderten, mit eigenen Begebenheiten bezeichneten Theile. Aber freylich mit der Imagination können wir uns eine ſolche Dauer nicht vorſtellen. Wie unſere Dauer eine Zeit ausmacht, alſo wird jede Dauer in unſerer Vorſtellung Zeit. Aber leugnen können wir deswegen doch nicht die Möglichkeit einer Dauer ohne Zeit. Folglich auch nicht das **erhöhete Bewußtſeyn** ſeiner **Dauer**, das ſich nicht auf das Bewußtſeyn innerlicher Veränderungen gründet. Wenn in der Zeit ſeyn nur ſo viel heiſſet als exiſtiren, während daß durch Veränderungen anderer Dinge eine Zeit entſteht, und vorher geht: ſo kann eine Subſtanz in der Zeit ſeyn, ohne verändert zu werden.

Die Vorſtellung der Zeit liegt in der Vorſtellung von auf einander folgenden Veränderungen. Wir bemerken alſo die Zeit, indem wir die auf einander folgenden Veränderungen als auf einander folgend bemerken. Daher kömmt es, daß der nemliche Theil der Zeit dem einen lange vorkömmt, dem andern kurz; wenn der erſtere jeden Augenblick ſich etwas wünſchet, ſo noch nicht iſt, und, wie man ſpricht, Augenblicke zählt, der andere aber entweder gar nichts bemer-

bemerket, wie im tiefen Schlaf, oder auf einen Gegenſtand allein aufmerket, der immer vor ihm iſt (c).

(a) S. *Hollmann* §. 331. ſeq.

(b) Der Begriff vom künftigen möchte vielleicht manchen einen Zweifel erregen wider den Lehrſatz von dem Urſprunge aller unſerer Begriffe aus der Empfindung. Aber der Zweifel wird bey der genauern Beleuchtung dieſes Begriffes bald verſchwinden.

(c) S. *Mallebranche* liv. I. ch. VIII. §. 2.

## §. 28.

### Erinnerung wegen einiger Lehren von Zeit und Raum.

Man ſpricht von der **Theilbarkeit** der Zeit, wie auch von der Theilbarkeit des Raumes, überhaupt und in abſtracto; und die Redensart iſt durch den Gebrauch ſchon genug gerechtfertiget. Man wird auch dadurch nicht auf chimäriſche Vorſtellungen verleitet werden, wenn man den Sinn der Worte nur recht faſſet. Nemlich die Theilbarkeit der Zeit, beſtehet in der Möglichkeit, Veränderungen, ſo in irgend einem beſtimmten Theile der Zeit oder zwiſchen einer Begebenheit und der andern, auf einander folgen, zu unterſcheiden; und die Theilbarkeit des Raums in der Möglichkeit Dinge zu unterſcheiden, die in irgend einem beſtimmten Theile des Raums neben

ben einander ſeyn können. Und leicht erkennen wir, daß dieſe Theilbarkeit weiter gehe, als wir, mit den Sinnen bemerken, oder mit unſerer Imagination uns vorſtellen können (a).

Aber wenn ohne vorhandene Dinge Zeit und Raum nichts poſitives ſind: ſo iſt dann auch ihre Theilbarkeit nicht die Theilbarkeit eines wirklich vorhandenen Dinges. Wo nichts iſt, läßt ſich doch wahrhaftig nichts theilen.

Daß Raum, Ort und Zeit nichts an den Dingen ändern, iſt wahr, wie es die Philoſophen verſtehen (b). Im gemeinen Leben behauptet man das Gegentheil, und hat auch recht, weil man es anders verſteht.

(a) S. *Mallebranche* l. c. Krügers Phyſik §. 12.

(b) S. Wolfs Metaphyſ. §. 98.

# III. Abtheilung.

## Von der Identität der Dinge, und den Begriffen, die ſich darauf beziehen.

### §. 29.

#### Einerley Dinge und einerley Ding.

Mehrere Dinge haben entweder Beſchaffenheiten, in Anſehung deren ſie mit einander verwechſelt werden können, oder nicht. In ſo fern Dinge mit einander verwechſelt werden können, haben ſie **einerley Beſchaffenheiten**: und in ſo fern Dinge einerley Beſchaffenheiten haben, ſind ſie einerley, **einerley Dinge**. Auſſerdem ſind ſie verſchieden. Einerley Dinge aber ſind nicht **einerley Ding**, oder nicht **eines und daſſelbe Ding** (idem numero).

Daß ein Ding eines und daſſelbe (Idem ſibimet ipſi idem), iſt kein Satz, darüber jemand ſtreiten wird. Aber ob das, was itzt da iſt, eben daſſelbe Ding, was vorher da war, iſt eine ganz andere Frage, bey der man ſich wegen der Unvollſtändigkeit unſerer Begriffe von den Individuen, und auch von den Arten, leicht verwirren kann (*).

(*) Der Streit der Scholaſtiker über das *principium individuationis*, und der beynahe noch ſpitzfindigere Streit über die perſonelle Identität, der ſeit Lockens Zeit eine Lieblingsmaterie der engliſchen Metaphyſiker zu ſeyn ſcheint, können dieſes hinlänglich beweiſen. Es kömmt unterdeſſen nur darauf an, daß man zwiſchen einer völligen und einer gewiſſen Identität den Unterſchied machet. S. An Eſſay on perſonal identity. Lond. 1768. (Gött. G. A. 1769.) *Beattie's* Eſſay on Truth. p. 20. 264.

## §. 30.

### Aehnlichkeit und Gleichheit. Ueber den Begriff der Gröſſe.

Wenn Dinge einerley Gröſſe haben, ſind ſie einander **gleich**; wenn ſie aber einerley Qualitäten haben, ſind ſie **ähnlich**. Aber was iſt die Gröſſe, und was ſind die Qualitäten? Ich möchte wohl antworten, wie Demokrit auf die Frage, was der Menſch iſt, ſoll geantwortet haben: **Wir wiſſen es ja.** Oder wie die **Scholaſtiker**, wenn ſie ſich über die Bedeutung der Worte Quantität und Qualität erklärten, daß Quantität dasjenige an einem Dinge wäre, deſſen Anzeige die Frage, wie groß, und Qualität dasjenige, deſſen Anzeige die Frage wie, oder, wie iſt das Ding beſchaffen, beantwortet. Denn die Definitionen wollen hier abermals nicht recht gerathen.

Zwar

zwar mit Vorausſetzung des Begriffes von der Quantität läſſet ſich der Begriff von der Qualität alſo definiren, daß man einem ſagt, alle innere Beſtimmungen der Dinge, die Quantität ausgenommen, heiſſen Qualitäten. Aber wie erklärt man alsdenn die Quantität? Durch den innern Unterſchied ähnlicher Dinge dürfte man ſie wenigſtens alsdenn nicht definiren; denn ſonſt machten die Definitionen zuſammen einen Cirkel. Dadurch ſcheint der Begriff von der Quantität auch nicht definirt zu ſeyn, wenn man ſagt, daß die Quantität etwas ſey, was, wo es nicht vorgezeigt wird, ohne ein anderes Ding zu Hülfe zu nehmen, nicht begreiflich gemacht werden kann (quod quidem dari, ſine alio autem adſumto intelligi non poteſt). Denn gilt nicht eben dieſes von den Qualitäten? Werden uns nicht vermöge der Worte Vorſtellungen von andern Dingen erwecket, wenn uns vermittelſt derſelben Qualitäten beſchrieben werden von Dingen, die wir nicht vor uns ſehen?

Die Allgemeinheit dieſer Begriffe macht die Definition davon ſchwer. Der Begriff der Gröſſe, oder der Quantität (*), wird alsbald auf ganz unterſchiedene Gattungen der Dinge angewandt; auf ſichtbare und unſichtbare Dinge, auf Ausdehnung, auf Menge der Theile und auf Grade der Kraft. Ein anders iſt aber doch die innerliche Gröſſe (Quantitas ſ. magnitudo

intenſionis, virtutis), ein anders die äuſſerliche Gröſſe (quantitas extenſionis); ein anders die Gröſſe der Laſt (quantitas molis), ein anders die Gröſſe einer Zahl, oder die Menge (quantitas diſcreta). Eine Definition von der Gröſſe überhaupt die einer Gattung der Gröſſen anpaſſet, iſt dem Begriffe einer andern nicht gemäß (*).

(*) Groß und klein, viel und wenig ſind relative Begriffe, nicht nur in ſo fern, daß für unſere Erkenntnißfähigkeiten etwas zu groß oder zu klein u. ſ. w. ſeyn kann, was andern Weſen noch gar nicht groß oder klein vorkömmt, ſondern auch in Rückſicht auf den Maasſtab womit verglichen wird. Es gründet ſich aber darauf, daß man das nicht immer bedenket, manches falſche Urtheil. Wo wir keinen beſtimmten Maasſtab, keine gleichartige abſolute Einheit haben, da können wir auch keinen beſtimmten Begriff von der Gröſſe eines Dinges uns machen.

## §. 31.

### Vom Grundſatze des nicht zu unterſcheidenden.

In Anſehung der Identität, Aehnlichkeit und Gleichheit, hat die neuere Philoſophie einen berühmten Grundſatz, der, wenigſtens in Rückſicht auf die Anwendung, dem Erfinder Leibnitz zugeeignet werden kann. Es iſt der Satz vom nicht zu unterſcheidenden (principium indiſcernibilium).

Weil von verſchiedenen Philoſophen dieſer Satz verſchiedentlich beſtimmt, und auch in gar unterſchiedener Bedeutung angewandt wird, ſo müſſen, der Verwirrung zu begegnen, dieſe verſchiedene Sätze hier einzeln betrachtet werden. Alſo

1) wird behauptet, daß es in dieſer Welt nicht zwey vollkommen ähnliche Dinge gebe. Unzählige Beobachtungen beweiſen dieſes, und noch iſt keine bekannt, die das Gegentheil lehrte. Dieſer Satz iſt ſchon lange für ausgemacht erkannt worden. Und man kann ihn vielleicht, vermöge ſeiner Gründe, noch allgemeiner ausdrucken, daß nicht zwey Dinge in der Welt angetroffen werden, die nicht in Anſehung der Gröſſe ſowol, als in Anſehung der Qualitäten einigermaſſen unterſchieden wären. Auch ſieht man leicht einen Grund von dem Unterſchiede der Dinge, in dem Unterſchiede der äuſſerlichen Beſtimmungen, die auf die innerlichen einen Einfluß haben. Auf den Ort, wo ſich ein Ding befindet, auf die Dinge, mit welchen es nach der Zeit oder nach dem Raume verbunden iſt, kömmt ohne Zweifel viel an.

2) Mehr aber liegt in dem Satze, daß in dieſer Welt ſowol, als in irgend einer Welt,

Welt, dem Werke eines verſtändigen und weiſen Weſens, nicht zwey Dinge, die innerlich in gar nichts von einander unterſchieden wären, insbeſondere auch nicht zwey vollkommen ähnliche Dinge, ſeyn könnten. Dieſen Satz beweiſen die Vertheidiger aus dem Hauptſatze vom zureichenden Grunde. Es ſcheinet aber allerdings, daß dieſer Hauptſatz hier ſchon auſſer der Sphäre ſeiner Beweisgründe angewandt, und zu viel daraus gefolgert werde.

3) Einige gehen noch weiter; und wollen beweiſen, daß zwey innerlich gar nicht unterſchiedene Dinge an ſich unmöglich wären. Und warum? Weil zwey innerlich in gar nichts unterſchiedene Dinge nicht zwey Dinge ſeyn könnten? Das doch nicht! Oder weil zwey ſolche Dinge in der Vorſtellung des göttlichen Verſtandes nicht von einander unterſchieden ſeyn können? Dieſer Beweis waget zu viel, indem er fordert, daß wir uns in den Verſtand Gottes hinein denken ſollen. Und auch dann ſehe ich ſeine Beweiskraft noch nicht (*).

Da es mit den Beweiſen dieſes Grundſatzes ſo mißlich ausſieht: ſo wird auch ſeine Anwendung dadurch ſehr eingeſchränket (**).

(*) Die-

(*) Dieſer Beweisgrund iſt mit vieler Scharfſinnigkeit ausgeführet in den Hamb. Unterhalt. 1768. Ohne genaue Zergliederung der Begriffe iſt er ſchwer zu widerlegen, wenn man einmal gelten läſſet, daß wir den Zuſtand der Begriffe in dem göttlichen Verſtande uns vorſtellen können.

(**) Es können hiebey nachgeſehen werden *Cic. acad.* VI. 17. 18. 26. *Mallebranche* liv. III. part. II. ch. X. Leibnitz in den kleinen Schriften (Jena 1740.) S. 153. 203. 207. Wolf Metaphyſ. §. 586. 587. coll. Th. II. §. 207. Baumgarten metaphyſ. part. I. cap. III. Sect. I. Hollmann Metaph. §. 242. Baſedow Philaleth. II. S. 362. und Michaelis in progr. pec. S. Syntagma commentationum part. II. Goett. 1766. 4.

## §. 32.

### Ueber unſere Begriffe von den Gattungen und Arten.

Auf die Vergleichung der Identität der Dinge nach ihren Qualitäten gründet ſich die Eintheilung derſelben in gewiſſe **Claſſen**, dergleichen die **Gattungen** oder **Geſchlechter** (genera), und **Arten** (ſpecies); gründen ſich dann ferner unſere Begriffe von ſolchen Gattungen und Arten, unſere **allgemeinen Begriffe**, und die Sätze, darinne ſie entwickelt werden die **Definitionen**.

Wenn die Begriffe von dieſen Claſſen alſo erklärt werden ſollen, daß ſie dadurch nicht nur

im allgemeinen von einander genau unterſchieden, ſondern auch auf die gewöhnlichen Eintheilungen der Dinge in der Natur anwendbar gemacht werden; ſo finden ſich vielerley Bedenklichkeiten.

Man mag entweder ſagen, daß Dinge, die einerley Weſen haben, Dinge von einerley Art ſind, die Subaltern-Art (Varietät), hernach durch die Aehnlichkeit, die aus der genauern Beſtimmung des Weſens entſteht, und das **Geſchlecht** durch die Aehnlichkeit verſchiedener Weſen, erklären; oder zur genauern Beſtimmung ſagen, daß die völlige oder **vollſtändige** Aehnlichkeit der Weſen eine Art, die **unvollſtändige** eine Gattung oder ein Geſchlecht ausmache: ſo wird man ſich immer in Verlegenheit finden bey den Fragen, was für ein Weſen man hier verſteht, und ob in Rückſicht auf dieſes Weſen die mehrern Individuen, die man zuſammen rechnet, auch völlig übereinkommen, oder wenn eine unvollſtändige Aehnlichkeit zur Gründung einer Art genug iſt, wie groß dieſe denn ſeyn müſſe?

Verſteht man nehmlich unter dem Weſen hier das abſolute Grundweſen der Dinge: ſo iſt eine Frage ſchon genug, nemlich ob wir denn dieſes Weſen bey irgend einem Dinge kennen? (§. 11.) Aber man verſteht ohne Zweifel

ſel nur den Inbegriff der beſtändigen, unveränderlichen, uns bekannten Eigenſchaften der Dinge. So iſt denn nun zur Gründung einer Art die Frage, erſtlich, welche Eigenſchaften bey dieſen und jenen Dingen beſtändig und unveränderlich ſind, ob man eine abſolute, oder was für eine hypothetiſche Unveränderlichkeit derſelben man verſtehe; und dann, ob die mehrern Dinge, die man zu einer Art rechnet, in Anſehung dieſer ihrer beſtändigen und unveränderlichen Eigenſchaften völlig übereinkommen, und ob diejenigen, daraus man verſchiedene Arten machet, darinne verſchieden ſind?

Wollte man aber eines der **hypothetiſchen Weſen** (§. 11.) verſtehen, bey welchem der Begriff von einem ſolchen Dinge, das heißt, von einer ſolchen Art, ſchon vorausgeſetzt wird, ſo iſt es offenbar, daß man im Cirkel herumläuft, wenn man hernach zur Rechtfertigung des Begriffes ſich auf die Uebereinſtimmung aller Individuen dieſer Art berufet.

Die gemeinen Begriffe von den Arten der Dinge, und ihrer hypothetiſchen Weſen, entſtehen ohne Mühe bey der Bemerkung der groſſen und beſtändigen Aehnlichkeit der einzelnen Dinge in Anſehung wichtiger Eigenſchaften. Aber es ſind ſchwankende, keineswegs genau unterſuchte und beſtimmte Begriffe. Daher iſt

es ſo ſchwer, die Grenzen der Claſſen feſtzuſetzen; ſo ſchwer, von den gemeinſchaftlichen Beſchaffenheiten der Dinge genau beſtimmte Begriffe zu geben. Meiſtentheils erklårt man ein zweydeutiges Wort durch andere, deren Bedeutungen eben ſo ſchwankend ſind.

Da, wo man es nur mit ſehr einfachen Begriffen zu thun hat, und es leicht iſt, ſich über die genaue Bedeutung der Namen zu vergleichen, da kann man allgemeine Begriffe leichter definiren, und die Arten ſolcher Dinge wohl von einander unterſcheiden. Aber ganz etwas anders iſt es, wenn **Mineralien**, **Pflanzen** und **Thiere** claßificiret werden ſollten. Zwar kann hier einer, nach einem auf eine unvollſtåndige Induction gegründeten Begriff, einmal claßificiren. Aber er muß ſich gefallen laſſen, wenn andere ſeine Claßification willkührlich nennen. Wenn auch einmal ein Zeitalter ſich über die Bedeutung ſolcher Namen willkührlich vereinigte: wird das folgende ſich daran binden?

Wenn demnach einer die **ſkeptiſche Frage** aufwürfe; ob etwa unſere Claßification der Dinge, die Gattungen und Arten, und wie die Namen weiter heiſſen, nur in unſerer Bequemlichkeit, und in der Mangelhaftigkeit unſerer Erkenntniß, keinesweges aber in der Natur ſelbſt, ihren Grund håtten; ſo getraute ich

mir

mir, ihm fürs erſte nur dieſe hypothetiſche Antwort zu geben. Wenn in der Natur Individuen ſind, welche in ihren beſtändigen und durch die Kräfte der Natur unveränderlichen Eigenſchaften völlig mit einander übereinkommen: ſo giebt es in der Natur wirklich Arten der Dinge, die genau beſtimmt, und durch gewiſſe, feſtſtehende Gränzen von einander unterſchieden ſind (**).

Und wenn wir endlich, mit einiger Nachlaſſung des Begriffes Dinge, die in Anſehung wichtiger und beſtändig ſcheinender Eigenſchaften die mehreſte Aehnlichkeit haben, zu einer Art rechnen: ſo iſt kein Zweifel, daß dieß nicht in gewiſſer Rückſicht hinlänglich gerechtfertiget werden könne.

(*) Man vergleiche hier *Locke* B. III. ch. VI. B. IV. ch. XVI. §. 12. Wolfen Metaph. §. 177. f. Th. II. §. 53. Boehm Met. §. 150. ſq. Baſedow Philaleth. II. 35. f. beſonders §. 41. *Buffon* H. N. tom. I. diſc. I. tom. II. ch. VIII. &c. und *Robinet* de la Nature, tome IV. chap. VII. So wird man Anlaß genug zum Nachdenken bekommen, und dieſen Paragraph vielleicht beſſer verſtehen, als auſſerdem geſchehen könnte.

(**) Die Frage, die ich hier zuletzt angezeigt habe, iſt nicht völlig die nemliche, über welche ſich unter den Scholaſtikern die Sectee der Nominaliſten und Realiſten gezankt haben.

## §. 33.

### Lehrſätze von den Gattungen und Arten.

Ein Paar Sätze, die aus den gemeinen Begriffen von Gattung und Art leicht gefolgert werden können, ſind hier noch anzumerken.

1) **Was von der Gattung gilt, muß von allen Arten dieſer Gattung gelten; und was von der ganzen Art** (diſtributiue) **gilt, muß auch von jedwedem einzelnen Dinge dieſer Art geſagt werden können.** Aber nicht **was der Gattung** dem allgemeinen **Begriffe nicht widerſpricht, widerſpricht auch der Art nicht.** u. ſ. w. Daß dieſer Zuſatz nicht überflüßig iſt, beweiſen berühmte Fehlſchlüſſe, wovon weiter unten Beyſpiele vorkommen ſollen.

2) **Was von der Art geſagt werden kann, muß dem richtigen Begriffe der Gattung nicht widerſprechen.** u. ſ. w.

Zwey-

# Zweytes Hauptſtück.

## Von den allgemeinſten Gattungen der Dinge.

---

## Erſter Abſchnitt.

### Monadologie, oder Lehre von den einfachen Dingen.

---

§. 34.

**Werth dieſer Lehre.**

Die Lehre von den einfachen Dingen höret dadurch, daß ſie keine Modelehre mehr iſt, nicht auf, ein intereſſantes Stück der Metaphyſik zu ſeyn. Die Begriffe und Lehrarten, welche hier erörtert werden, ſind zur Behauptung anderer wichtiger, theologiſcher oder moraliſcher Wahrheiten, nicht ſo ſchlechterdings nothwendig; aber doch auch nicht ganz gleichgültig dabey.

Und wenn es dem Menſchen natürlich iſt, durch den Schein, wenn er einmal gewahr wird, daß nur Schein vor ihm iſt, in die Grundbeſchaffenheiten der Dinge eindringen zu

wollen; wenn dieſes dem Philoſophen überhaupt anſtändig, und beſonders das Geſchäffte des Metaphyſikers iſt (§. 2.): ſo iſt der Verſuch, die **Elemente** der Dinge, die einfachſten **Subſtanzen** und ihre Eigenſchaften kennen zu lernen, nicht zu tadeln. Wenn unſer Verſtand gleich ſeine Gränzen finden ſollte, ehe ſeine Wißbegierde befriediget iſt: ſo kann doch auch dieſes ſchon nützlich ſeyn, daß man die Gränzen der menſchlichen Erkenntniß genauer kennen lerne.

## §. 35.

### Die Metaphyſiker ſtreiten über die Grundbegriffe des einfachen und zuſammengeſetzten Dinges.

Aber freylich entſtehet gleich anfangs bey der Grundbeſtimmung dieſer Begriffe ein Streit unter den Philoſophen. Denn ob ſie gleich darinne einig ſind, daß das **metaphyſiſche Einfache** keine Theile habe, ſo erhellet doch aus den erſten Folgen, die ſie aus ihren Begriffen ziehen, daß, **keine Theile haben**, bey dem einen weniger, bey dem andern mehr bedeute.

Denn die eine Parthey folgert aus dem Begriffe des einfachen Dinges, daß es nicht ausgedehnt ſey, keine Ausdehnungsgröſſe, keine Figur habe, keinen Raum in ſich faſſe, oder einnehme. Der andere Theil aber behauptet,

daß

daß die einfachen Dinge, ob ſie gleich nicht aus trennbaren Theilen beſtünden, und nicht metaphyſiſch ausgedehnt wären, dennoch metaphyſiſch ausgedehnt zu nennen; weil ſie einen Raum einnehmen, in welchem ſich Auſſentheile gedenken lieſſen, in denen auch vielleicht verſchiedene Subſtanzen ſeyn können, obwol jetzo nicht ſind (*). Wenn die erſtern dagegen einwenden, daß Subſtanzen, die einen Raum einnehmen, und auf irgend eine Art ausgedehnt ſind, nothwendig aus Theilen beſtehen müſſen, und folglich nicht in der genaueſten Bedeutung einfach heiſſen können: ſo ſagen die letztern, daß ſich es nicht gedenken laſſe, wie eine Subſtanz exiſtiren ſollte, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne mathematiſch ausgedehnt zu ſeyn.

Es iſt ſonderbar, daß ein Theil der Philoſophen juſt das denket, wovon der andere behauptet, daß es ſich nicht denken laſſe. Sollten dieſe ſtreitenden Partheyen nicht mit einander zu vereinigen ſeyn? Oder ſollte ſich wenigſtens nicht etwas Gewiſſes aus den Gründen, womit ſie ſtreiten, folgern laſſen? Mir ſcheint ſo viel dadurch ausgemacht zu ſeyn, daß ein Ding, welches in der genaueſten Bedeutung einfach heiſſen könnte, ſich nicht ſinnlich oder unter einem Bilde vorſtellen laſſe. Daraus aber folget noch eben ſo wenig, daß ſolche Dinge in der

Natur nicht vorhanden ſeyn können, als daß ſie vorhanden ſeyn müſſen.

(*) S. Cruſius Metaph. §. 107.

## §. 37.

### Realität der Monaden.

Wenn man gefragt wird, ob es einfache Subſtanzen, oder wie ſie auch genennet werden, Monaden, gebe: ſo bedienen ſich beyde Partheyen ſolcher Beweiſe, die im Grunde einerley ſind. Es muß einfache Subſtanzen geben, ſagt man von beyden Seiten, weil es zuſammengeſetzte giebt. Und dieſe Folgerung ſcheint unmittelbar evident zu ſeyn (a). Denn die zuſammengeſetzten Dinge ſind Aggregate von Subſtanzen. Und heißt das nicht ſo viel, als, ſie beſtehen aus vielen einfachen Subſtanzen? Man würde wenig Vortheil davon haben, wenn man, um dieſer Folge auszuweichen, eine Theilung eines jedweden zuſammengeſetzten Dinges ins Unendliche annehmen wollte. Denn der Ungereimtheiten zu geſchweigen, die aus dieſer Hypotheſe entſpringen, wenn man die Begriffe entwickelt: ſo würde dadurch ja doch die Realität der einfachen Subſtanzen nicht aufgehoben, daß man ihrer in jedwedem zuſammengeſetzten Dinge unendlich viele annähme (b). Dieſes darzuthun, kann man noch ferner hinzuſetzen, was die Erfah-

fahrung lehret, daß die Kräfte und übrigen Eigenſchaften der zuſammengeſetzten Dinge das Reſultat von den Kräften und Eigenſchaften ihrer Theile ſind, der Grund von den Beſchaffenheiten der zuſammengeſetzten Dinge alſo in den Beſchaffenheiten ihrer Theile enthalten iſt. Die Verfolgung dieſes Grundes führet nothwendig auf die einfachen Subſtanzen. Denn entweder iſt davon kein letzter Grund, und folglich gar keiner vorhanden, oder er liegt in den Eigenſchaften und Kräften der einfachen Subſtanzen.

Nun dieſe Gründe von der Realität der einfachen Subſtanzen, beweiſen ſie denn Leibnizische **Monaden**, die gar keine Ausdehnung und keine Figur haben; oder nur die einfachen Dinge anderer Philoſophen, welche, vermöge ihrer **Gedankentheile** (c), noch wohl ein ſolches Stück des Raums erfüllen, ſo ausgedehnt heiſſen kann? Ohne Zweifel die erſtern, wenn anders Dinge, die auf irgend eine Weiſe ausgedehnt ſind, nicht anders, als aus ſubſtantiellen Theilen beſtehend, und folglich als zuſammengeſetzt gedacht werden können. Doch bleibt dabey noch immer **unausgemacht**, ob das abſolut mögliche Kleinſte auch wirklich durch die Kräfte der Natur erſcheint, ob die Natur bis zu demſelben in ihren Auflöſungen gehe, oder ihre Zuſammenſetzungen von ihm anfange (d)?

Aber wenn die einfachen Subſtanzen denn alſo keine Ausdehnung, Figur, Gröſſe ꝛc. hätten: ſo wären ſie ja nichts, oder ſo gut als nichts, mathematiſche Punkte? Dieſer Schluß iſt ſichtbarlich übereilt. Wie ſoll aber immerzu aus Dingen, die keine Gröſſe und Ausdehnung haben, ein Ding werden, ſo Gröſſe und Ausdehnung hat? Ich denke, die Frage iſt im Grunde von eben der Art, wie dieſe andere, wie aus einzelnen Körnern ein Haufe, oder aus einzelnen Soldaten eine Armee werden könne; wie einzelne Buchſtaben ein Heldengedicht ausmachen können, welches Charaktere, Handlung, Intereſſe, und hundert Eigenſchaften hat, die ſeinen Elementen einzeln nicht zukommen? Aber eins noch; wie können die Monaden, wenn ſie keine Theile, Gröſſe, Figur, folglich keine Seiten haben, einander berühren, damit die zuſammengeſetzten Dinge daraus werden, deren Theile zuſammenhängen? Das weiß ich nicht. Aber müſſen ſie denn einander berühren? Könnte nicht eine anziehende, oder eine andere uns unnennbare Kraft dieß Phänomen bewirken (e)?

(a) In der Preisſchrift des Herrn von Juſti iſt zwar dieſe Folge beſtritten, mit Verſchwendung vieler Worte. Aber man leſe, und urtheile! Ich habe, heißt es, noch eine richtige Demonſtration, wodurch dieſer erſte und faſt einzige Grund der Monaden gänzlich über den Haufen fällt.

fällt. Sie beweiſet gerade das Gegentheil, nemlich folgenden Satz: Wo zuſammengeſetzte Dinge ſind, da müſſen nicht einfache ſeyn. Zuſammengeſetzte Dinge ſind aus vielen von einander unterſchiedenen, und mit einander verknüpften Theilen beſtehende Dinge. Derohalben ſind ſie aus Theilen beſtehende Dinge. Was aus Theilen beſteht, kann nicht zugleich aus keinen Theilen beſtehen — derohalben können die zuſammengeſetzten Dinge nicht auch aus keinen Theilen beſtehen. Was nicht zugleich auch aus keinen Theilen beſtehen kann, kann aus keinen Dingen beſtehen, die gar keine Theile haben. Die einfachen Dinge ſind Dinge, die gar keine Theile haben. Folglich haben ſie gar keine Theile. Was nicht aus Dingen beſtehen kann, die gar keine Theile haben, kann auch nicht aus einfachen Dingen beſtehen. Derohalben können die zuſammengeſetzten Dinge nicht aus einfachen beſtehen. S. §. XXVI. b. der Diſſertation, qui a remporté le prix propoſé etc. ſur le Syſteme des Monades, à Berlin 1748.

(b) Der Gegner der Monaden diſtinguirt hier zwiſchen theilbar ſeyn, und eingetheilt ſeyn. Ich gebe zu, daß dieſe Begriffe verſchieden ſind. Aber die Theilbarkeit ſetzet doch trennbare Subſtanzen voraus, und eine unendliche Menge derſelben, wenn ſie unendlich fortgehen ſoll.

(c) S. des Herrn D. Cruſius Metaphyſ. §. 104. §. 107. 110.

(d) S. Leibnitzens Nouv. Eſſ. p. 181. §. 23. Zur Vergleichung dient eine Stelle aus *Carteſii* epiſt. CV. part. I. die ich einigen zu gefallen

herſetzen will: "Sic poſſumus dicere implicare, contradictionem, quod dentur atomi, ſive partes materiae extenſionem habentes et tamen indiviſibiles; quia nempe extenſionis nulla idea haberi poteſt, quin etiam habeatur idea ſemiſſis eius et tertiae partis, et proinde quin concipiatur ut diviſibilis. — Siquis vero dicat, quod quanquam poſſim illas ſeparatim concipere, tamen neſcio, annon Deus eas ita univerit — ut ſunt prorſus inſeparabiles — reſpondeo — illum tamen poſſe eas ſeparare, et ita abſolute loquendo illas eſſe ſeparabiles.

(c) S. Nouv. Eſſais l. c.

## §. 37.

### Weitere Entwickelung des Unterſchiedes einfacher und zuſammengeſetzter Dinge.

Wenn wir das Strittige aus dem Begriffe der einfachen Dinge weglaſſen: ſo erhellet doch aus demſelben noch mancher nicht ganz unerhebliche Unterſchied einfacher und zuſammengeſetzter Dinge. Nemlich

1) Bey zuſammengeſetzten Dingen, in ſo fern ſie zuſammengeſetzt ſind, können wir uns keine andern Veränderungen vorſtellen, als ſolche, die in Bewegungen gegründet ſind. Hingegen können wir von einfachen Dingen nicht gedenken, daß Bewegungen in ihnen den Zuſtand derſelben veränderten.

2) Zu-

2) Zuſammengeſetzte Dinge können umkommen durch Trennung ihrer Theile. Einfache Dinge nicht alſo. Sie ſind daher unverweslich.

3) Sie können nicht anders entſtehen als auf einmal und aus nichts; und nicht anders als auf einmal und durch Vernichtung umkommen. Die zuſammengeſetzten Dinge aber können anders entſtehen und umkommen.

4) Der Unterſchied der zuſammengeſetzten Dinge unter einander kann von der Verſchiedenheit der Elemente herrühren, oder auch nur von der Art, wie dieſe unter einander zuſammengeſetzet ſind. Bey einfachen Dingen läſſet ſich letzterer Unterſchied nicht anbringen. Wofern man ſich alſo nicht Gröſſe und Figur bey ihnen denket; ſo ſcheinet kein Unterſchied zwiſchen einfachen und einfachen Dingen Statt zu finden, als der ſich auf **Fähigkeiten** und **Kräfte** beziehet. Denn was können wir bey dem *ſubjecto inhaeſionis*, dem **Vehikul**, uns für innere Unterſchiede denken, die weder unter den Titel Gröſſe und Figur, noch Kraft oder Fähigkeit gehörten?

5) Es ſcheinet aus den Begriffen zu folgen, daß der deutliche Begriff von einer Art der einfachen Subſtanzen leichter zu erlangen

gen ſeyn müßte, als von zuſammengeſetzten. Allein der Innbegriff der Kraft könnte dort ſo unerſchöpflich ſeyn, daß der Begriff davon ſchwerer würde, als bey dem zuſammengeſetzten.

6) Wenn man auch, zufolge der dazu eingerichteten Nominalerklärungen behaupten könnte, daß in einer Subſtanz, und folglich in jedem einfachen Dinge, nur eine Kraft ſeyn könne (§. 16.): ſo ſehe ich doch nicht ein, wie man zufolge deutlicher und erwieſener Begriffe darthun könne, daß nicht mehr als ein **Grundtrieb**, nur eine Art der innerſten Thätigkeit und Reizbarkeit im Weſen der einfachen Dinge Statt finde.

## §. 38.

### Ob die einfachen Subſtanzen in einander wirken können oder nicht?

Aber noch eine wichtige Frage iſt zurück, ob die Monaden in einander wirken können, oder durch einander in ihrem Innern verändert werden können? Freylich iſt kein Mittel vorhanden, wodurch man zu erklären im Stande wäre, wie dieſes geſchehen könne. Freylich kann eine Monade nicht auf die Weiſe die andere verändern, wie wir ſehen, daß zuſammengeſetzte Dinge durch einander verändert werden. Und

die Accidenzien mögen ſich von den Subſtanzen nicht abſondern, und von einer Monade in die andere übergehen (a).

Aber wenn wir nicht zugeben wollten, daß die Monaden in einander wirken; wenn wir annehmen wollten, daß alle ihre Veränderungen aus einer innern Quelle herrühren: könnten wir dann noch ſagen, daß die zuſammengeſetzten Subſtanzen in einander wirken? Sie ſind ja nichts anders, als Aggregate der einfachen Subſtanzen (b). Und wenn alſo die Dinge überhaupt nicht in einander wirken, ſo ſind alle die ſchönen Sätze nichts, die man von dem Zuſammenhange der Dinge, von der Verbindung des Ganzen bisher angenommen hat; oder erzählen nur einen Schein, der die Verhältniſſe der Dinge ganz anders vorſtellet, als ſie wirklich ſind. Im Grunde wären alle Dinge in der Welt iſolirt, und einem jeden würde es gleichgültig ſeyn, ob das andere vorhanden, oder nicht — Und müßten wir nicht aus eben dem Grunde, warum man die Einwirkung der einfachen Subſtanzen in einander bezweifeln will, auch zweifeln, ob Gott die Monaden verändern könne? Endlich aber ſcheinet dieſe Hypotheſe die Möglichkeit der Vereinigung einfacher Subſtanzen zu einem Ganzen, deſſen Theile unzertrennt bey einander ſind, völlig unbegreiflich zu machen.

Wenn

Wenn alſo gleich zugegeben werden muß, daß unſere Erfahrung die Einwirkung der Dinge in einander uns überhaupt nur in ſofern lehret, daß wir vermöge derſelben erkennen, daß eines auf das andere, oder bey gewiſſen Beſtimmungen der Kraft in dem andern, erfolget, ſo nach höchſter Wahrſcheinlichkeit auſſer dem nicht erfolget ſeyn würde (§. 18.); ob gleich zugegeben werden muß, daß wir die Art und Weiſe, wie eine Monade in die andere wirket, nicht begreiflich machen können: ſo kann doch daraus noch nicht gefolgert werden, daß ſolches gar nicht geſchehe, und daß alle Veränderungen der einfachen Dinge aus einer innerlichen Quelle entſtehen.

(a) S. Leibnitzens Lehrſätze von den Monaden §. 7. Scheinet es nicht, als wenn Leibnitz ſeine Hypotheſe beym §. 24. vergeſſen hätte? Man leſe hingegen auch die Erklärung vom Wirken und Leiden §. 50. Dieſe iſt ſehr intellektual.

(b) Es möchte dieſes zwar nicht zu folgen ſcheinen. Man möchte ſagen, die Erfahrung lehre es, daß die zuſammengeſetzten Dinge in einander wirken. Wie denn aber? Durch Bewegung. Erfordert aber nicht die Bewegung des einen durch das andere, daß die Kraft des erſtern — das heißt bey zuſammengeſetzten Dingen, die Kräfte der Elemente — durch die Kraft des andern beſtimmt wird? Alſo, entweder es bewegen ſich die Dinge von ſich ſelbſt, und ein jedes würde

würde ſich ohne das andere eben alſo beweget haben, wie nun; oder die einfachen Subſtanzen können in einander wirken.

## §. 39.

### Leibnitziſche allgemeine vorher beſtimmte Harmonie.

Geſetzt aber, daß die Monaden nicht in einander wirken, wozu ſind ſie denn vorhanden? Und wozu die Harmonie derſelben unter einander, wenn eine jede aus innern Gründen zu allem beſtimmt iſt? Wenn man ſich einmal in der Nothwendigkeit findet, dieſe Fragen gelten zu laſſen: ſo wird man die andern Hypotheſen des Leibnitz gewiß nicht für diejenigen halten, die am wenigſten annehmungswürdig wären. Ueberhaupt iſt ſo viel Geiſt der tiefſinnigſten Speculation und der höhern Metaphyſik (§. 2. S. 328.) in ihnen, daß ſie zu verdienen ſcheinen, wenigſtens um Betrachtungen darüber anzuſtellen, dieſer Wiſſenſchaft einverleibt zu werden.

Die übrigen Grundſätze des Leibnitziſchen Syſtems der allgemeinen vorher beſtimmten Harmonie, die, mit den vorher ſchon bemerkten, den Grundbegriff hinlänglich bilden können, ſind demnach folgende.

1) Alle Monaden ſind gewiſſermaſſen Arten von Seelen, mit dem Vermögen, Vorſtellungen aus ſich ſelbſt hervor zu bringen verſehen. Der Grad der Deutlichkeit ihrer Gewahrnehmungen unterſcheidet ſie von einander. Den niedrigſten Grad davon kann man ſich vorſtellen vermittelſt des Zuſtandes, in welchem eine menſchliche Seele während einer Ohnmacht ſich befindet.

2) In Gott liegt der Grund, warum die Monaden nach der Uebereinſtimmung ihrer Vorſtellungen unter einander in der Welt mit einander verbunden ſind. — Gott, der als ein vollkommener Geiſt Wahrheit und Uebereinſtimmung liebet, mußte die Verhältniße der Wahrheit und Uebereinſtimmung den entgegengeſetzten vorziehen.

3) Dieſe Uebereinſtimmung machet, daß ſich aus dem jedesmaligen Zuſtande einer Monade, dem, der dieſen zu verſtehen hinlängliche Verſtandeskraft hat, der gegenwärtige und vergangene Zuſtand der ganzen übrigen Welt offenbaret. Eine jede Monade iſt ein lebendiger Spiegel des ganzen groſſen Weltgebäudes. Und wie eine einzige Stadt aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet vielerley Städte vor-

vorſtellen kann: alſo geſchieht es, daß, nach der unendlichen Menge der Monaden, unendlich viele Geſtalten, gleichſam perſpectiviſche Abriſſe der harmonievollen Welt abgebildet werden.

4) Obſchon die Monaden, vermöge ihrer Einſchränkung nur einen Theil des Weltgebäudes, dem ſie am nächſten ſind, klar und deutlich vorſtellen: ſo ſtreben ſie doch — denn ihr Weſen iſt Thätigkeit — alle nach dem Unendlichen.

5) Auch haben ſie ihren Urſprung, den Grund ihres Daſeyns, im Unendlichen. Sie werden, ſo zu ſagen, von einem Augenblicke zum andern gebohren, durch die Ausſtrahlungen der Gottheit in der Einſchränkung des Weſens einer Creatur.

6) Eine Folge der durchgängigen Harmonie iſt, daß in der ganzen Welt nirgends etwas als wüſte und unordentlich angeſehen werden kann, und daß auf jedwede Handlung, nach ihrem Verhältniſſe zu dem Geſetze der Vollkommenheit des Ganzen, natürlicher Weiſe Strafe oder Belohnung folget.

7) Ferner iſt alle Zeugung nichts anders als eine Entwicklung deſſen, was ſchon da war; und fernere Entwicklung nach dem Geſetze der Stätigkeit iſt der ganze Lauf der Natur.

8.) So verändert insbeſondere die thieriſche Seele ihren Körper nach und nach; aber ſie wird nie von aller Materie durchgängig abgeſondert ſeyn. — Es wird immer ein Theil der Materie ſeyn, in welchem das Weltgebäude für ſie, und mit ihrem Innern übereinſtimmend klärer abgebildet iſt (*).

(*) S. auſſer der eigenen ſchon oft citirten Leibnitziſchen Schrift, die Inſtitutions Leibnitiennes ou Precis de la Monadologie. à Lyon 1767. 8. Um zu ſehen, was dieſe Lehre eine Zeitlang für Aufſehen und für Beſchäftigung erregt hat, kann man leſen den Entwurf einer Geſchichte der Schriften von den Monaden in Windheims Philoſ. Biblioth. B. I. St. VI. B. II. St. I. f. Bey einigen kann es ihr itzt auch noch ein Anſehen verſchaffen, daß neuere Naturforſcher ihre Theorie von dem Urſprunge der Mikroſcopiſchen Thierchen auf dieſelbe mit gründen oder doch zu gründen ſcheinen wollen. S. Nouvelles Recherches ſur les étres microſcopiques, Diſc. prelim. p. 47.

Zwey-

# Zweyter Abſchnitt.

## Metaphyſiſche Körperlehre.

### §. 40.

### Abſicht der metaphyſiſchen Körperlehre.

Wenn wir zuſammen rechnen, was denn nun durch unſere Betrachtungen über die einfachen Dinge ausgemacht worden: ſo möchte es etwa dieß ſeyn, daß wir die Grundbeſchaffenheiten der Dinge, die einfachen Kräfte der Natur, die Grundkräfte, nicht kennen, indem wir bey der Vorſtellung, die uns unſere Sinnen gewähren, von den Dingen auſſer uns, weit entfernt ſind, die Elemente dieſer Dinge, die Subjecte der einfachen Kräfte und Beſchaffenheiten, einzeln zu erkennen.

Dieſer Gedanke führet natürlich auf die Betrachtung der Körper. Und aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, können unſere Begriffe von Körpern und ihren Eigenſchaften ein anderes Anſehen bekomen, als ſie vielleicht vorher hatten. Aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet der Metaphyſiker die Körper. Wenn der Phyſiker ſeine Körperlehre auf lauter Erfahrungen, Beobachtungen und Verſuche bauet, aus den allgemein-

ſten Erfahrungen die ſpeciellern erklärt, oder dieſe auf jene reducirt: ſo unterſuchet der Metaphyſiker hier wieder, wie weit wir dadurch in die Natur der Dinge eingedrungen ſind, und was nur Schein iſt. Er verſuchet zugleich vermittelſt deſſen, was er aus allgemeinen Begriffen weiß, eines und das andere von den Körpern zu erweiſen. Der Verſuch ſcheinet der Mühe werth zu ſeyn; ſollte er auch weiter zu nichts nutzen, als daß der Unterſchied der phyſiſchen und metaphyſiſchen Unterſuchungen, die Natur und Einſchränkung unſerer Erkenntniß von den Körpern, und die gemeinen Begriffe von dem Weſen und den Eigenſchaften derſelben dadurch in mehreres Licht geſetzet würden. Aber ſo weit in die Körperlehre hier ſich einzulaſſen, als bisweilen geſchehen iſt, ſcheinet der Abſicht der Metaphyſik zuwider, und hebt die Grenzen der Wiſſenſchaften auf.

## §. 41.

### Grundbegriff vom Körper und der Materie.

Den Begriff vom Körper haben wir vermöge der ſinnlichen Erkenntniß derjenigen Dinge in der Welt, die dieſen Namen führen. Wir dürfen ihn alſo, wenn wir ihn nicht gar verlieren wollen, im allgemeinen nicht anders beſtimmen, als nach dem gemeinſchaftlichen der uns bekannten Körper. Das Gemeinſchaftliche, was dieſe

ver-

vermöge des erſten Anblickes alle an ſich haben, iſt Materie und Form. Aber was iſt die Materie? Iſt Materie und ein Aggregat von Subſtanzen jedweder Art einerley? Oder läſſet ſich im Grundbegriffe vor der Materie weiter etwas annehmen, als daß ſie ein Aggregat von Subſtanzen?

(*) Was heißt alſo materiel und immateriel? Soll materiel ſo viel heiſſen, als was aus Theilen beſteht, ſie ſeyen von welcher Art ſie wollen? Soll alles dasjenige materiel heiſſen, was von der Art derjenigen Subſtanzen iſt, daraus Körper beſtehen, wenn es gleich einfach? Oder nur dasjenige, was aus mehrern Subſtanzen dieſer Art beſteht?

## §. 42.

### Die Körper ſind Phänomena.

Wir wollen unterdeſſen fürs erſte verſuchen aus dieſem ausgemachten Prädicate aller Körper und Materie Folgen zu ziehen, und ſehen, wie weit wir damit kommen. Da die Körper zuſammengeſetzte Dinge ſind; ſo muß von ihnen gelten, was von den zuſammengeſetzten Dingen (§. 38.) angemerket worden iſt.

Und weil ferner die Körper aus einfachen Elementen beſtehen, deren Natur zu erkennen wir nicht im Stande ſind, ſo kennen wir alſo auch die Grundbeſchaffenheiten der Körper nicht.

Hievon werden wir noch auf andere Weiſe hinlänglich überzeugt.

1) Aus den Empfindungen, die wir von den Körpern haben, nehmen wir die Beſchaffenheiten derſelben ab. Aber die Empfinduug hängt von der Beſchaffenheit der Organen ab. Der Unterſchied, den wir hier gewahr werden, wenn unſere Empfindungswerkzeuge nur ein wenig verändert werden, läſſet uns nicht anders urtheilen, als daß es nur auf die Einrichtung dieſer Empfindungswerkzeuge angekommen wäre, um zu machen, daß was uns nun ſüß ſchmeckt, uns ſauer geſchmeckt hätte, daß das Rothe ſchwarz, und das Viereckichte rund, das Groſſe klein, das Kleine groß, u. ſ. w. geſchienen hätte. (Logik S. 63. 65.)

2) So wenig wir auch im Stande ſind, bis auf die einfachſten Elemente die Körper aufzulöſen: ſo entdecket ſich bey einiger Auflöſung doch gar bald, daß die Beſchaffenheiten, die den zuſammengeſetzten Dingen zukommen, nicht ihren einfachern Beſtandtheilen auch zukommen; daß durch eine Veränderung in der Art, wie die Theile eines Körpers mit einander vereiniget ſind, er oft ganz etwas anders wird, als was er vorher war.

Hieraus kann man zwar keineswegs die Folge ziehen, daß die Körper nur bloſſe Ideen wären, daß die ganze materielle Welt nur als Vorſtellung in den geiſtiſchen Weſen exiſtire. (Logik §. 62.) Aber daß die Körper Phänomena ſeyn, zwar auſſer unſerm Kopfe vorhanden, aber uns nur nach einem ſehr vermengten Scheine bekannt, der uns die Grundbeſchaffenheiten verbirgt (Phaenomena ſubſtantiata) läſſet ſich wohl behaupten. Und daraus wird auch noch dieſes folgen, daß wir ſehr unrecht thun, wenn wir die Beſchaffenheiten dieſer Erſcheinungen mit Gewalt anwenden wollen auf die Grundbeſchaffenheiten der einfachen Dinge; wie diejenigen thun, welche glauben, daß das Phänomen vom **Berühren** der Körper nicht möglich wäre, wenn die Elemente ſich nicht berühren könnten. Und ſo auch in andern Stücken.

## §. 43.

### Von der Bewegung.

Die Veränderungen, die ſich vermöge des Begriffes mit einem Körper zutragen können, beſtehen in Bewegungen (§. 37.). Durch welche Beſtimmungen der Elemente aber die uns aus der Erfahrung bekannten Bewegungen der Körper entſtehen, können wir wohl nicht erklären, ſo lange uns die Natur der Elemente unbekannt bleibt. Dieſe **Bewegung** der Kör-

per alſo iſt gleichfalls ein Phänomenon. Aber ein Phänomenon von der Art derjenigen, die für uns Realität ſind, den Grund unſerer Erkenntniß ausmachen (Log. §. 63.) und eine eigene unüberwindliche Gewißheit haben (Log. §. 55.). Alles, was wider die Möglichkeit der Bewegung geſagt wird, beruhet auf Suppoſitionen, die man einzuräumen nicht genöthiget iſt, und die derjenige am wenigſten zu achten hat, der die Bewegung für nichts anders ausgiebt, als für ein Phänomenon, deſſen Exiſtenz zwar gewiß, aber deſſen Natur bis auf den Grund zu erklären uns nicht möglich iſt. Nach einer ſolchen Erklärung wäre es wenigſtens keine Sophiſterey, wenn man, wie Diogenes ſoll gethan haben, die Bewegung dem Gegner dadurch bewieſe, daß man vor ſeinen Augen hin und her gieng (a).

Können wir denn aber wohl, bey einer ſolchen Beſchaffenheit unſerer Grundbegriffe vom Körper und von der Bewegung, die Geſetze der Bewegung aus dem einen oder aus dem andern herleiten? Die Sätze, daß kein Körper für ſich ſelbſt in Ruhe, oder in Bewegung, oder in eine andere Direction komme? Verſchiedene Metaphyſiker haben es unternommen. Und auf eine gewiſſe Weiſe geht es leicht an. Man lege einen Begriff vom Körper oder der Materie zum Grunde, in welchem dasjenige enthalten iſt,

was

was uns die Erfahrung von Körpern überhaupt lehret: ſo muß ſich wohl eben daſſelbe aus dieſem Begriffe wieder folgern laſſen. Und doch nur mit Vorausſetzung des Hauptſatzes vom zureichenden Grunde (§. 23.) als eines Satzes, der nicht ſelbſt erſt aus der allgemeinen Uebereinſtimmung der Erfahrungen zu erweiſen iſt. — Uebrigens lehret dieſe Bewegungsgeſetze die Erfahrung nicht von allen Arten der Körper unmittelbar. Von dem thieriſchen Körper erkennet man es zu Folge analogiſcher Schlüſſe (b).

(a) S. *Bayle* Dict. *Zenon.* rem. k.

(b) S. Käſtners Anfangs-Gr. der höh. Mechanik. Kap. II. §. 26.

## §. 44.

### Von den Grund-Kräften der Körper und der Materie.

Der Körper kann bewegt werden; aber wir fühlen einen Widerſtand dabey, wenn wir ihn bewegen; und wir müſſen mehr Kraft anwenden, wenn wir mehr Materie, und wenn wir ſie in geſchwindere Bewegung ſetzen wollen. Wenn der Körper in Bewegung geſetzt worden iſt, verbleibt er darinne; kann auch andere Körper, auf die er ſtößt, in Bewegung bringen. Was gehören nun für Grundbeſtimmungen dazu; was für Grundeigenſchaften, was für Kräfte kommen

men deshalb dem Körper und der Materie zu? **Trägheit und Beweglichkeit**, oder **Kraft der Trägheit** (Vis inertiae) (a), **Kraft der Bewegung**, (Vis motrix) iſt eine Antwort auf die Frage, mit welcher der Phyſiker ſich begnügen kann, der mit den allgemeinſten Erfahrungen ſeine Erklärungen anfängt oder endiget. Aber was iſt dieſe Kraft der Trägheit, und die Kraft der Bewegung? Kommen ſie aller Materie nothwendig zu? Auf was für urſprüngliche Beſtimmungen ſind ſie gegründet? Dieß iſt metaphyſiſche Speculation.

Daß die Kraft der Trägheit der Materie nothwendig zukomme, kann bald bewieſen werden, wenn man die Erklärung zum Grunde legen darf, daß Materie dasjenige ſey, was dem Körper Ausdehnung giebt, nebſt der widerſtehenden Kraft. Oder vielmehr, es iſt auf dieſe Art nicht bewieſen, ſondern als ausgemacht angenommen. Aus dem Begriffe einer Subſtanz ſchon, und folglich auch aus dem Begriffe der Materie, folget wohl das Vermögen zu widerſtehen, wenn von allen Seiten her gedruckt würde, die **Undurchdringlichkeit** (§. 14). Aber ich geſtehe es, daß damit die Kraft der Trägheit noch nicht genug bewieſen iſt. Sie ſagt mehr als bloſſe Undurchdringlichkeit. Alſo wieder ein vergeblicher Verſuch, die allgemeinen Eigenſchaften anders, als aus der Erfahrung zu beweiſen

weiſen (b). Aber beweiſet auch nur die Erfahrung wirklich dieſe Trägheit, dieſes Widerſtreben gegen die Bewegung, als eine der Materie für ſich inhärirende Eigenſchaft (c)? Kann nicht die Beweglichkeit der Materie ſo weſentlich ſeyn, als die Trägheit; und bey verſchiedenen Arten von Materie in verſchiedenen Graden (d)?

Wenn man die erſtbemerkte Erklärung von der Materie zum Grunde leget; ſo kann dann freylich gefolgert werden, daß jeder Körper, um ſich in Bewegung zu erhalten, auſſer der Kraft der Trägheit, die der Materie urſprünglich zukommt, noch eine Kraft, eine bewegende Kraft haben müſſe; weil es nicht ſcheinet, daß die Kraft, durch die der Körper der Bewegung widerſteht, zugleich diejenige ſeyn könne, die ihn zur Bewegung beſtimmt. Eine Kraft alſo, die der Materie nicht nothwendig iſt, ob ſie gleich, wenn ſie da iſt, in der Materie exiſtiren muß.

Aber was für eine Grundbeſtimmung der Elemente, oder wenigſtens der kleinſten körperlichen Theile, muß es denn überhaupt ſeyn, die den Körper geſchickt macht, bewegt zu werden, in Bewegung zu verbleiben, ſeine Bewegung andern mitzutheilen? Iſt es blos eine Fähigkeit eine fremde bewegende Kraft anzunehmen? Oder

eine

eine ruhige Kraft, die durch den Stoß erwecket wird? Oder eine wirkſame Kraft, deren Wirkung nur durch eine Hinderniß aufgehalten wurde? Oder müſſen denn überhaupt alle Bewegungen der körperlichen Dinge von einerley Grundkräften und Geſetzen abhängig ſeyn? Diß ſind die Fragen. Aber man ſieht aus vielen vorhergehenden Bemerkungen, was der zuverläßigen Beantwortung derſelben entgegen ſteht (§. 14. 42.) (e).

(a) S. Wolf Metaphyſ. Th. II. §. 394.

(b) Man ſehe noch einen andern Verſuch in Cruſius Metaphyſ. §. 395. Desgl. Wolf l. c.

(c) Zweifel dagegen hat Herr Prof. Kratzenſtein gemacht in der Diſſert. Amolitio vis inertiae *Haffn.* 1770. 8. Vergl. Käſtners Höh. Mech. l. c.

(d) Da wir in der Materie keine Bewegung finden, die nicht von äuſſerlichen Urſachen abhängig wäre, ſowohl in Anſehung der Richtung als Geſchwindigkeit; eine jede Bewegung aber eine beſtimmte Richtung und Geſchwindigkeit haben muß: ſo iſt kein Grund vorhanden, eine Materie anzunehmen, der die Bewegung weſentlich ſeyn ſollte. Aber ein anders iſt, ob nicht diejenige Kraft, die wegen der Beweglichkeit ihr zukommen muß, eine urſprüngliche und weſentliche Eigenſchaft der Materie ſeyn könne?

(e) Man ſehe unterdeſſen Krügers Naturlehre §. 38. 39. Wolf Metaph. §. 624. 25. Wenn es nur auf Hypotheſen ankömmt, und wenn man Luſt zum Paradoxen hat, ſo kann man

vielleicht

vielleicht gar behaupten, daß ein jeder Körper in der Welt ein Thier, aber ein Thier, deſſen träges einförmiges Leben uns unmerklich iſt. Der Einfall iſt nicht von mir zuerſt erſonnen. S. *Leibnitii* epiſt. ad Wagnerum Opp. II. 226. *Robinet* de la Nature Tom. IV.

# Dritter Abſchnitt.

## Pnevmatologie oder Geiſterlehre.

### §. 45.

Abſicht dieſer Speculation. Urſprung des transcendenten Begriffes von einem Geiſte.

Ob wir gleich nur eine denkende Subſtanz unmittelbar aus den Empfindungen erkennen, nemlich unſere Seele: ſo findet ſich doch auch bey der gemeinen Erkenntniß ſchon der allgemeine Begriff von denkenden Subſtanzen oder Geiſtern. In der weitläuftigen Bedeutung des letztern ſagen beyde Namen einerley; beyde hier nur ſo viel, als Weſen, die Vorſtellungen und Bewuſtſeyn haben.

Dieſer allgemeine Begriff gründet ſich auf den natürlichen Schluß, daß andere in ihren äuſſer-

äuſſerlichen Beſchaffenheiten und Handlungen uns ähnliche Subſtanzen ähnliche Kräfte in ſich haben müſſen (§. 22.). Wir vermuthen daher in andern Menſchen ſolche denkende Subſtanzen, dergleichen wir uns einer bey uns bewußt ſind. Desgleichen vermuthen wir daher, daß die unvernünftigen Thiere eine Empfindung und eine Seele haben, und alſo keine bloſſe Maſchinen ſind. Hiezu kommen die Wirkungen, die wir unſichtbaren, geiſtiſchen Urſachen zuzuſchreiben genöthiget ſind, oder zu ſeyn glauben (§.24). Ueberhaupt iſt der gemeine Begriff von einer denkenden Subſtanz nicht ſo beſtimmt, daß wir nicht einige Beſtimmungen, die wir bey den uns bekannten Arten wirklich antreffen, weglaſſen und andere als dazu ſchicklich annehmen könnten. Und dadurch wird der Begriff einer denkenden Subſtanz eigentlich tranſcendent.

Unterdeſſen iſt es gewiß, daß wir nichts von denkenden Subſtanzen und ihren Eigenſchaften wiſſen würden, wenn uns nicht durch das Selbſtgefühl, und die Reflexion über daſſelbe, einiges von der Natur unſerer Seele bekannt wäre. Hierinne liegt alſo der Urſprung aller unſerer pnevmatologiſchen Begriffe, und hieraus ſchöpfen ſie ihr Licht.

Die metaphyſiſche Speculation über die Natur der Geiſter ſoll übrigens dazu dienen, auch

in

in dieſer Materie, zu deren Betrachtung wir doch immer von uns ſelbſt oder durch andere verleitet werden, die gemeinen Begriffe zu entwickeln, genau zu beſtimmen, zu ordnen, und ſie bis an die Grenzen ſpecieller Wiſſenſchaften hinzuführen. Zugleich können einige Fragen, die für die Logik und praktiſche Philoſophie zu ſpitzig ſind, hier vorgenommen werden.

## §. 46.

### Erſter Schritt zur Entwickelung des Begriffes einer denkenden Subſtanz.

Wir wiſſen, was **denken** heiſſe (*), und was Subſtanz; und alſo auch, was unter einer denkenden Subſtanz zu verſtehen ſey. Unmittelbar liegt in dieſem Begriffe das Vermögen, **ſich** etwas **vorzuſtellen**, oder Vorſtellung mit Bewußtſeyn zu haben. Wenn ſich aber nicht gedenken läſſet, daß eine Subſtanz die Vorſtellung und Bewußtſeyn hat, gleichgültig ſeyn ſollte gegen alles, was ſie empfindet, oder was ſie ſich vorſtellet, da nicht alles zuſammen ſtimmen kann mit ihren Grundbeſtimmungen, mit ihrer Natur und Weſen: ſo entwickelt ſich ferner auch bald aus dem Begriffe der denkenden Subſtanz, daß ſie einen **Willen** haben müſſe; das heißt, daß ſie von dem, was ſie erkennet, oder was ſie afficirt, einiges begehren, einiges verabſcheuen, oder einiges als gut billigen,

billigen, erhalten, befördern, anderes als unangenehm, bös, verwerflich, nicht begehren, hindern werde (**).

(*) Eigentlich wiſſen wir nur, was es bey uns heißt. Es iſt zwar ein Begriff, der mehr und weniger zuläſſet; aber wie viel und wie wenig, können wir nicht ſagen. Daher werden wir auch nicht die Grenzen zwiſchen denkenden und nicht denkenden Subſtanzen in der Natur genau beſtimmen können.

(**) Vergl. *Mallebranche* liv. III. part. I. chap. I. §. 2.

## §. 47.

### Einfachheit der denkenden Subſtanz.

Das erſte, was aus dem Begriffe einer denkenden Subſtanz, als eines Subjects der denkenden Kraft, ungezwungen zu folgen ſcheinet, iſt die Einfachheit derſelben. Wir wollen jetzt nicht über den Begriff der Einfachheit ſpitzfindig ſtreiten, und uns einſtweilen begnügen, nur ſo viel zu beſtimmen, daß das Subject der denkenden Kraft in der genaueſten Bedeutung einer Subſtanz ſeyn müſſe, ſehr unterſchieden alſo von den uns ſichtbaren materiellen, zuſammengeſetzten Dingen. Sehr verſchieden ſind die Kräfte, die wir in unſerer Seele gewahr werden, und überhaupt zum Begriffe der geiſtiſchen Subſtanz annehmen müſſen, von den Kräften der Körper. Aber dieß könnte

könnte vielleicht nur beweiſen, daß eine andere Art von Materie, eine fernere Organiſation das geiſtiſche Weſen ausmache, nicht daß es einfach ſey. So iſt auch gewiß, daß alle Veränderungen, die wir bey einer zuſammengeſetzten Subſtanz gewahr werden, bloß auf gewiſſe Bewegungen, Verſetzungen der Theile, hinaus laufen — (b). Aber vielleicht giebt es Modificationen der Materie, die wir uns nicht vorzuſtellen wiſſen? — Wir unterſcheiden uns von unſerem Körper.— Aber auch von unſerer Seele. — Wenn alle dieſe Argumente auch gewiſſe erhebliche Betrachtungen über die weſentliche Verſchiedenheit der geiſtiſchen Subſtanz von den ſichtbaren körperlichen Dingen veranlaſſen können: ſo ſcheinen ſie doch keinen evidenten Beweis für die Einfachheit zu enthalten. Hingegen liegt derſelbe unwiderleglich in der Einfachheit des Bewußtſeyns. Denn können wir uns die Gewahrnehmung oder das Bewußtſeyn wohl gedenken, als etwas, welches, wo es nur einmal vorhanden, dennoch vertheilt und ausgebreitet wäre? Iſt es nicht vielmehr etwas ganz einfaches und untheilbares? Alſo kann es ja auch nicht anders vorhanden ſeyn, als in einem Subjecte, welches ſelbſt untheilbar, genau eins, einfach iſt. Man wende dieſen Beweisgrund auf jedwede Art des Denkens an; man erwäge, was für eine genaue Vereinigung des ganzen Gedankenſyſtems das Geſchäfte des Denkens überhaupt erfordert: die

Vorſtellung eines theilbaren, materiellen oder irgend eines zuſammengeſetzten Dinges, wird ſich nie zur Vorſtellung eines Subjects des Gedankens und der denkenden Kraft ſchicken (c).

Gegen die Einfachheit der denkenden Subſtanz aber ſcheinen folgende Einwürfe die wichtigſten zu ſeyn. Wie ſollte, ſagt man, in einem einfachen Subjecte die Vorſtellung von zuſammengeſetzten Dingen, von Ausdehnung und dergleichen ſeyn (d)? Ferner wendet man ein, man empfände im ganzen Körper, alſo müſſe ja wohl auch das Vermögen zu empfinden im ganzen Körper ſeyn, folglich auch das Subject. Alſo anima in toto corpore tota (e). Endlich, wenn man gewiſſe Thiere, z. B. Polypen zerſchnitte: ſo bewieſe ſich die thätige Kraft des Lebens und der Empfindung in jedem Theile. Folgl. — Selbſt auch in abgeſchnittenen Theilen des menſchlichen Körpers äuſſere ſich noch die Empfindlichkeit, entſtünden Bewegungen, dergleichen die Seele ſonſt hervorbrächte (f).

Dieſe Einwürfe, ſo fürchterlich ſie auch beym erſten Anblicke ausſehen mögen, laſſen ſich dennoch mit guten Gründen beantworten. Wenn denn alſo auch dieſe Eigenſchaft der denkenden Subſtanz nicht mit völliger Evidenz dargethan werden könnte, weil die Begriffe hier gar zu leicht im Dunkeln ſich verlieren; ſo müßte doch wohl

die

die Meynung, die ſie behauptet, für wahrſcheinlicher gehalten werden, als die entgegengeſetzte(g).

(a) S. *Hutcheſon* Metaphyſ. p. 93.

(b) S. Phädon S. 229. f. Leibnitz Monadolog. §. 17.

(c) Dieſen Beweis hat ſchon, wiewohl unentwickelt, *Plato* Alcib. I. *Ariſtoteles* de anim. l. 3; viel deutlicher aber *Plotinus*, Ennead. IV. lib. VII. Cap. VI. S. auch Mart. Knuzens tract. pec. Reimarus N. R. S. 458. Eſſay de Pſychologie ch. XXXV. f. Mendelſohns Phädon. 202. 205. der erſten Ausg. *Progr.* de ſimplici animae natura. Gob. 1765.

(d) S. *Ariſtoteles* de anima l. c. *Search* Tom. III.

(e) S. Träume eines Geiſterſehers S. 19. Dagegen ſ. auch *Carteſii* Principia philoſoph. part. IV. §. 196. Unzers Phyſiologie S. 594.

(f) *Lucret.* III. 634. *Pardies* Diſcours de la connoiſſance des bêtes 3me edit. à la Haye 1690. pag. 46-54. Und Raimarus von den Trieben der Thiere. 153. 322. *Cruſius* Phyſik. §. 569. f. Nouvelles Recherches ſur les decouvertes microſcopique 1769. in dem Diſcours preliminaire und vielen Orten des Werkes ſelbſt. Unzers Phyſiologie §. 357. 359. 366.

(g) Weitläuftig handelt dieſe Materie ab der P. Hubart Hayer in dem Buche la ſpiritualitè et l' immortalité de l'ame a Paris 1757. 3. tom. in 12. Locke's bekannter Skepticiſmus in dieſer Sache geht doch wirklich zu weit S. B. IV. ch. III. §. 6.

## §. 48.

**Tranſcendente Thelematologie. Speculation über das Weſen des Willens. Ob aus einer Grundkraft Vorſtellungen und Begierden entſpringen?**

Denken und Wollen ſcheinen ſo unzertrennlich von einander zu ſeyn, daß wir das Vermögen zu begehren und zu verabſcheuen, den Willen, für eine Eigenſchaft aller denkenden Subſtanzen halten müſſen (§. 46.). Wie wir aber das Vermögen zu denken nicht wohl ohne Willen annehmen können: ſo können wir auch den Willen nicht ohne Vorſtellungen annehmen. Genau genug ſind alſo Wille und Erkenntnißvermögen mit einander vereiniget. Ob beyde aus einer Grundkraft entſpringen, fragen hier die Metaphyſiker, und ſtreiten darüber. Der eine Theil glaubt, aus dem Vermögen zu denken, lieſſe ſich wohl das Vermögen zu wollen begreifen. Denn letzteres beſtünde ja nur in einem Beſtreben, eine Vorſtellung zu erhalten oder zu ſtärken, in Empfindung zu verwandeln, oder ſie zu ſchwächen, zu vertilgen; oder, wie andere ſagen, in einer Empfindung. Es ſcheint ihnen auch bedenklich, in einer einfachen Subſtanz mehrere Grundkräfte anzunehmen. Der andere Theil aber behauptet, daß nothwendig zum Denken und zum Wollen verſchiedene Grundkräfte erfordert werden. Der wahre Begriff einer Grundkraft brächte es ſo mit ſich.

Ich,

Ich, der ich von den Grundkräften zu wenig weiß, geſtehe, daß ich die Streitfrage nicht entſcheiden kann. Unterdeſſen kömmt es mir doch gezwungen vor, wenn man alles, was in unſerer Seele vorgeht, aus der Denkkraft erklären, oder die Quelle aller ihrer Aeuſſerungen Denkkraft nennen will. Auch iſt es dadurch ſo eigentlich noch nicht ausgemacht, ob mehrere Fähigkeiten aus einer Grundkraft entſpringen, wenn man die Begriffe davon auf einen gemeinſchaftlichen Begriff reduciren kann; gleichwie das Gegentheil dadurch, daß man ſolches nicht kann, auch noch nicht bewieſen iſt.

(*) Es kömmt hier auch darauf mit an, was man unter dem Worte Kraft verſteht. Man kann nur ein Principium der Thätigkeit in einem Geiſte, und alſo in der Bedeutung nur eine Grundkraft, annehmen, und dennoch ein beſonders Principium zur Erkenntniß und zum Wohlgefallen oder Mißfallen annehmen. S. Log. §. 6.

## §. 49.

### Mancherley Aeuſſerungen des Willens. Grund davon.

Nicht nur in der Sittenlehre, ſondern in der Geiſterlehre überhaupt, iſt die Rede öfters von den mancherley **Aeuſſerungen des Willens, den Neigungen und Trieben.** Wir müſ-

müſſen daher verſuchen, was ſich im Allgemeinen hierüber ſagen läſſet; wie weit die von unſerer Seele abſtrahirte **Thelematologie** ſich allgemein machen läſſet, oder nicht. Aus der Erfahrung alſo wiſſen wir, daß der Wille bey uns auf mehr als eine Art ſich äuſſert; bald in **dunkeln Begierden**, wenn dieſer Ausdruck erlaubt iſt, in **Regungen**, die auf keinen beſtimmten, wenigſtens auf keinen klar vorgeſtellten Gegenſtand zielen; bald in eigentlichen **klaren Begierden**, in ſolchen, die auf beſtimmte, klar vorgeſtellte Gegenſtände zielen, bald in **Affecten**, die aus ſehr lebhaften, oder gehäuften und daher insgemein verwirrten Vorſtellungen entſpringen.

Dieſe Aeuſſerungen des Willens ſind mit den bemerkten Zuſtänden des Erkenntnißvermögens ſo genau verknüpfet, daß wir bey denjenigen denkenden Subſtanzen, bey welchen eben dieſer, oder ein ähnlicher Unterſchied in den Vorſtellungen ſich findet, eben dieſe oder ähnliche Aeuſſerungen des Begehrungsvermögens mit Wahrſcheinlichkeit auch annehmen dürfen, und umgewandt (§. 22.).

Es erfordern aber dieſe Aeuſſerungen des Willens nach Veranlaſſung der Vorſtellungen gewiſſe vorhergehende Beſtimmungen, in welchen der Grund liegt, warum bey ſolchen Vorſtellungen die Subſtanz will, oder nicht will, Wohlgefal-

gefallen oder Mißfallen empfindet, begehrt oder verabſcheuet. Eine innere Beſtimmung zu einer gewiſſen Art des Wollens, heißt **Neigung**, wenn ſie leicht in Affect ausbricht, **Leidenſchaft**, die dabey geſchäftige Kraft ſelbſt, in ſo fern ſie auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmet iſt, **Trieb** (*). Man unterſcheidet nicht ohne Grund **abgeleitete Triebe und Neigungen**, von den **Grundtrieben und Grundneigungen**. **Grundneigungen** heiſſen diejenigen Neigungen, die aus der Vorſtellung des Gegenſtandes unmittelbar entſpringen. Die abgeleiteten gründen ſich auf das Verhältniß des Gegenſtandes zu den Gegenſtänden der Grundneigungen; nicht eben nothwendig auf das wahre. Daher können Weſen, die einerley Grundneigungen haben, in ihren Begierden und Neigungen, doch gar ſehr von einander unterſchieden ſeyn, nach dem Unterſchiede der **Vorſtellungen** und ihrer Verhältniſſe unter einander; hingegen auch bey einerley Vorſtellungen ſehr verſchiedene Neigungen äuſſern, wegen der Verſchiedenheit der Grundtriebe. Dürfen wir es wohl wagen, von den **Grundbeſtimmungen** des Willens einer jedweden denkenden Subſtanz zu reden? Wenn wir annehmen dürfen, daß keine Kraft wider ſich ſelbſt gerichtet ſey, und zum Verderben des Subjects, dem ſie weſentlich iſt; daß ferner dasjenige, was wider die Natur einer Subſtanz ſtreitet, ihr nicht könne angenehm ſeyn, dasje-

nige aber, was mit ihrer Natur übereinſtimmt, ihr angenehm ſeyn müſſe: ſo ſcheinet zu folgen, daß das Beſtreben nach eigenem Wohlſeyn, oder die Selbſtliebe, eine Grundbeſtimmung einer jedweden denkenden Subſtanz ſeyn müſſe (**).

(*) Solche Diſpoſitionen können ja da ſeyn, ehe noch die Vorſtellungen, bey denen die Begierde entſpringt, die durch jene Diſpoſitionen beſtimmt wird, da ſind. Eine Anmerkung, die zur Beantwortung eines Einwurfes wider den Lehrſatz der Logik §. 21. dienlich iſt.

(**) Omnis natura eſt conſervatrix ſui. *Cicero* fin. IV. 8.

## §. 50.

### Denkende Subſtanzen ſind einer Glückſeligkeit fähig und können ein letzter Zweck ſeyn.

Denkende Subſtanzen haben ein Bewußtſeyn von den Veränderungen, die ſich mit ihnen zutragen, von den Beſtimmungen, die ihren Zuſtand ausmachen, und ſie ſind nicht gleichgültig dabey. Sie ſind alſo einer **Glückſeligkeit** und **Unglückſeligkeit** fähig. Ihnen kömmt daher eine intranſitive **Vollkommenheit** zu. (§. 13.) Und keinem Dinge kömmt ſolche Vollkommenheit zu, auſſer denen Subſtanzen, die Bewußtſeyn von ihrem Zuſtande haben. Es ergiebt ſich aus eben dieſen Begriffen, daß nur in

in den denkenden Subſtanzen eine letzte Abſicht gegründet ſeyn könne. Ihnen endlich kann ein Leben zugeſchrieben werden, in der eigentlichen, oder wenigſtens in der höhern Bedeutung.

## §. 51.

### Metaphyſiſche Speculation über die Freyheit.

Itzo komme ich auf diejenige Unterſuchung, die immerzu die Klippe der Syſteme, und der forſchenden Vernunft ein Labyrinth geweſen iſt, auf die Unterſuchung über die Freyheit.

Es wäre vielleicht am beſten, wenn man dabey bliebe, ſeinem Gefühle zu trauen, ohne ſich verſtehen zu wollen. Aber da nun doch einmal die Schwierigkeiten entdecket ſind: ſo würde damit auch nicht viel gewonnen ſeyn, daß man ſie ſtillſchweigend vorbeyſchliche; oder in einen Weg einlenkte, der bald wieder in dem vorigen Labyrinth zurückführte.

Das Wort Freyheit iſt vieldeutig. In einigen Bedeutungen iſt die Realität der Freyheit leicht bewieſen. Die politiſche, moraliſche und gemeine pſychologiſche Freyheit (Log. §. 7.) ſind in der Metaphyſik gar keinem Streite ausgeſetzet. Aber die Speculation über die

**Grundurſachen** der Handlungen, der Begierden, Vorſtellungen, und jedweder Aeuſſerung der Kraft denkender Subſtanzen, führet noch auf einen andern Begriff der **Freyheit**, den man zum Unterſchiede den **metaphyſiſchen** nennen kann; vermöge deſſen eine denkende Subſtanz nur alsdenn frey hieſſe, wenn ſie ein Vermögen zu wirken hätte, ſo weder durch die Grundbeſtimmungen, noch durch den Einfluß äuſſerlicher Urſachen, dermaſſen **gänzlich** beſtimmt wäre, daß nicht mehrere Arten zu handeln, bey den von auſſen herkommenden Beſtimmungen, möglich blieben; und ſie ſich alſo durch ihre **Selbſtthätigkeit** zu einer Handlung urſprünglich beſtimmte. Oder kurz, Freyheit heißt hier das Vermögen ſich ſelbſt bey ſeinen Handlungen zu beſtimmen (a).

Damit iſt nichts ausgerichtet, daß man ſagt, dieß ſey eine falſche, willkührliche, Erklärung von der Freyheit. Denn wenn man nun auch von dem Worte abgeht; ſo bleibt doch immer die Frage übrig: Wodurch werden die Veränderungen, Handlungen, Begierden der denkenden Subſtanz beſtimmt? Durch äuſſerliche Urſachen dergeſtalt, daß, wenn die Subſtanz ihre Kraft äuſſert, ſie, wegen dem, was auſſer ihr iſt und war, oder wegen ihrer Grundbeſtimmungen, ſich nicht anders als auf dieſe Weiſe verhalten konnte; oder durch eine

inner-

innerliche nicht alſo zu ihren Aeuſſerungen völlig determinirende Kraft?

Wenn man nun hier nicht gleich mit dem, Ich weiß nicht, ſich behelfen, wenn man in die Unterſuchungen eingehen will: ſo entſteht ein Streit, wobey jedweder Theil, ſo bald er etwas behauptet, ſchweren Einwürfen ſeines Gegners ausgeſetzt iſt. Wir wollen die Gründe beyder Theile vernehmen.

Die das unter dem Namen Freyheit in der metaphyſiſchen Bedeutung begriffene Vermögen der denkenden Subſtanz nicht zugeſtehen wollen; berufen ſich auf den Satz vom **zureichenden Grunde**, vermöge deſſen keine Veränderung, keine Aeuſſerung der Kraft, kein Entſchluß, ohne **zureichende** und determinirende oder entſcheidende Urſache erfolgen könnte; und darauf, daß auſſer dem etwas vom **Zufalle** abhängen, die **göttliche Allmacht** eingeſchrenkt, und die **moraliſche Regierung** unmöglich werden würde. Sie behaupten daher, daß, was geſchieht, unter den nämlichen Umſtänden, wenn ſolche mehrmalen wirklich wären, immer ohne Ausbleiben und Abänderung geſchehen würde. Und das heißt, ſie mögen es hinzu ſetzen oder nicht, daß alles nothwendig geſchehe, kraft der Grundbeſtimmung und des Einfluſſes der nach Zeit und Raum verknüpften Dinge. Einige gründen die-

ſe

ſe ihre Meynung auch auf die **Vorherſehung** des Schöpfers, die nicht Statt fände, wenn nicht eine ſolche Verknüpfung der Begebenheiten wirklich wäre, kraft deren jeder Erfolg durch das vorhergehende und coexiſtirende genau beſtimmt würde.

Darauf antwortet die andere Parthey, daß der Satz vom zureichenden Grunde hier unrecht angebracht wäre, auſſer der Sphäre und über die Kraft ſeiner Beweiſe. (b) (S. §. 22. und 23.) und daß man doch wenigſtens in Gott eine ſolche Freyheit annehmen, und alſo überhaupt für möglich erkennen müſſe; daß eine willkürliche Einſchränkung ſeiner Allmacht ihr nicht zum Nachtheil gereichen, daß, da die Kraft der Vorſtellungen und Beweggründe bey der Vertheidigung der Freyheit nicht geleugnet werde, die moraliſche Regierung damit alſo auch beſtehen könne; und daß wir endlich das Weſen des Unendlichen und ſein Verhältniß zu den Geſchöpfen zu wenig kennten, um die Vorherſehung ihm abzuſprechen, wo wir ſie nicht begreifen (c).

Worauf aber die Vertheidiger der Freyheit in der erhöhten Bedeutung hauptſächlich ſich ſtützen, iſt der Gedanke, daß bey der entgegengeſetzten Meynung, die Tugend blos Glück würde, wie Schönheit des Körpers, und Laſter Unglück, und alles, was geſchieht, dem Schö-

pfer

pfer imputiret werden müßte; welches aber einige Gegner auch ohne Bedenken einräumen (d).

Ferner berufen ſie ſich in Anſehung unſerer Seele auf das Gefühl, vermöge deſſen ein jeder wiſſen müßte, daß die äuſſerlichen Dinge, die auf uns wirken, ſo wenig als die Grundtriebe in uns, unſere Begierden und Handlungen genau beſtimmten; daß dadurch unſere innere Wirkſamkeit nur gereizt, aber nicht alſo eingeſchränket und determinirt würde, daß wir ſagen dürften, wir hätten nie anders handeln können, als wir gehandelt haben. Derowegen mache ſich der Menſch auch Vorwürfe und erkläre ſich für ſchuldig, wenn er erkennet, daß er unrecht und thöricht gehandelt habe. Sie ſetzen hinzu, daß, wenn man die Raiſonnements aus vagen Begriffen und Grundſätzen dem Gefühle entgegen ſetzen wollte, alles ungewiß würde; und daß man hier dem Gefühle deſto mehr trauen müßte, je weniger wir im Stande wären, alle geiſtiſche Dinge und Wirkungen, den Urſprung der Weſen und unſerer Erkenntniß, den Zuſammenhang der Principien unſerer Erkenntniß, Luſt, Unluſt und Thätigkeit, und was dergleichen mehr iſt, nach unſeren von körperlichen Dingen hergenommenen Begriffen aufzuklären und zu begreifen (e).

Bey einer ſolchen Beſchaffenheit der Gründe und Gegengründe — da die ganze Contro-

vers,

vers, theils, bey genauerer Beleuchtung, ſo wichtig nicht iſt, als es anfangs ſcheinen kann, theils zuletzt auf Unterſuchungen beruht, die ſo leicht nicht völlig ausgemacht werden können — ſcheint es mir am beſten, mein Urtheil zurück zu halten; zumal da in Anſehung der Folgerungen immer eine Meynung dem andern Theile bedenklich vorkömmt, und anſtößig werden kann.

(a) Die Wolfiſche Erklärung von der Freyheit ſtimmt, wie mich dünket, hiermit vollkommen überein. Man ſehe deſſen Metaph. §. 519. und II. Th. §. 105. Ob ſie mit den übrigen Lehren ſeines Syſtems beſtehen könne, oder in dieſem Syſtem wirklich das bedeute, was ſie zu bedeuten ſcheinen kann, iſt eine andere Frage.

(b) Die Syſteme, die die Freyheit behaupten, unterſcheiden ſich hiebey alſo von einander, daß nach einigen der Menſch ein Vermögen hat, auch ohne allen Bewegungsgrund und wider die vorhandenen Beweggründe etwas zu wollen, (Libertas indifferentiae, perfecti aequilibrii); nach andern zwar keine Regung, Begierde, Entſchlieſſung, ohne eine Vorſtellung erfolgt, in welcher der Grund davon lieget, doch aber kein genau beſtimmender, die innere Thätigkeit aufhebender, ſondern nur ein anreizender, erweckender Grund, kurz, ein ſolcher, bey dem man nicht an Gewichter und Billardkugeln denken darf. S. *Cruſius* Metaph. §. 449. f.

(c) Einige Vertheidiger der Freyheit geſtehen die Unmöglichkeit der Vorherſehung ein.

(d) Was man auch von dieſer metaphyſiſchen Freyheit denket: ſo bleibt doch ſo viel gewiß, daß Strafen zur Beförderung des Guten nützlich und nothwendig, und folglich gerecht ſeyn können; und alſo muß ſich auch bey dem Syſtem des Fataliſten das Laſter fürchten, nicht nur vor den natürlichen, ſondern auch von den eigentlichen poſitiven Strafen. Dieſes iſt von vielen Gegnern überſehen worden. Auch iſt es kein Syſtem, das nothwendig in Verzweiflung ſtürzet, weil ja jedweder thun kann, was er will. Dieſe Freyheit wird nicht beſtritten. Was braucht er zu unterſuchen, wie ſein Wille gegründet ward? Die neuern Vertheidiger der Nothwendigkeit, Baſedow in der Philalethie, Search im Lichte der Natur, und Hartley in ſeinen Betrachtungen über den Menſchen, haben dieſe Sätze gründlich ausgeführt.

(e) Zwo zur Kenntniß des Streites und der ſtreitenden Partheyen brauchbare Schriften ſind auch Wagners Verſuch einer gründlichen Unterſuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit des Willens ſey, Berlin 1730. 8. und Homes Verſuche, in der Ueſerſetzung und mit den Anmerkungen des Herrn Paſt. Rautenbergs, Braunſchw. 1768. Th. I. Verſ. III. Daß die Alten ſchon weit in dieſe Materie eingedrungen waren, kann man unter andern aus des *Cicero* Fragment de Fato ſehen.

§. 52.

## §. 52.

### Von möglichen Unterſchieden der denkenden Subſtanzen.

Nach der bisherigen Entwicklung des Begriffes vom Weſen der denkenden Subſtanzen, können wir uns wohl auch auf die Unterſuchung des möglichen Unterſchiedes bey demſelben einlaſſen; eine Unterſuchung, die ſo wohl dazu dienen kann, daß man ſeine Begriffe vom Möglichen doch nicht ſo völlig auf den Umfang der gegenwärtigen Erfahrungen einſchrenket, als auch zur leichteren Beurtheilung derjenigen, die mit allzu groſſer Zuverläßigkeit von den unſichtbaren Dingen weiſſagen.

Daß mehrere Arten lebendiger Weſen, denkender Subſtanzen, in der Welt vorhanden ſind, als diejenigen, die wir einiger maſſen aus der Erfahrung kennen, iſt höchſt wahrſcheinlich (a).

Und mögliche Unterſchiede bey denſelben können wir uns um ſo viel leichter gedenken, da wir theils ſo vielerley Unterſchiede bey den Menſchen wirklich antreffen, theils durch analogiſche Schlüſſe unſere Vorſtellungen noch weiter treiben können.

So iſt leicht zu begreifen, wie in Anſehung des **Verſtandes**, manchfaltige Stufen der Vollkom-

kommenheit Statt finden können, ſo wohl was den Umfang der Erkenntniß, und die Art der Gegenſtände, als auch die Klarheit und Vollſtändigkeit der Vorſtellungen und die Geſchwindigkeit der Ideenfolge und der Einſicht anbetrift. Welche Grade der Vollkommenheit laſſen ſich nicht beym Gedächtniſſe gedenken; wenn man auf der einen Seite einen völligen Mangel der Erinnerung oder Erkennung der wiederkommenden Ideen, und auf der andern Seite Sicherheit vor allem Vergeſſen annimmt. Und welche Unterſchiede hängen nicht allein von der Beſchaffenheit der Sprache ab? — (b).

In Anſehung des Willens beruhen wichtige Unterſchiede auf der gröſſern oder geringern Empfindlichkeit überhaupt, oder in Beziehung auf die verſchiedenen Arten von Gegenſtänden und ihre Vorſtellung; auf der mehrern oder mindern Feſtigkeit und Beſtändigkeit der Neigungen. Dazu ſetze man noch die mehrere oder mindere Thätigkeit nach dem Grade der Geſchwindigkeit bey der Folge der Gewahrnehmungen und der Reizbarkeit der innerſten Kraft; und die gröſſere oder geringere Abhängigkeit von den äuſſerlichen Dingen (c). Und aus dieſen Bemerkungen ergeben ſich von ſelbſten weitere Folgen die Art und den Grad der Glückſeligkeit betreffend.

(a) S. *Locke* B. III. ch. 17. §. 12. Wer hiebey die Geſchichten von Erſcheinungen zu Hülfe nehmen will, wird viel gutes und ſchlechtes beyſammen finden in des *A. Lenglet du Fresnoy* Recueil des diſſert. anciennes et nouvelles ſur les apparitions, les viſions et les ſonges. à Avignon. 1752. 2. tom. 8.

(b) S. *Mallebranche* liv. III. ſec. part. chap. I. §. 1. p. m. 49. ſeq.

(c) S. *Mallebranche* liv. I. ch. V. §. 1.

## §. 53.

### Ob alle Geiſter einen Körper haben müſſen.

Ein großer und manchfaltiger Unterſchied der denkenden Subſtanzen ergiebt ſich auch noch aus der Erwägung der gedenkbaren Verſchiedenheiten ihrer Körper. Müſſen denn alle Körper verweslich ſeyn? Müſſen ſie alle ſo ſchwer, ſo träge ſeyn, wie unſer irdiſcher Körper? Von ſo grober Materie, daß ſie nur durch groſſe Zwiſchenräume durchkommen können?

Aber müſſen denn endlich alle denkende Subſtanzen, wenigſtens alle endliche Geiſter einen Körper an ſich haben? Können ſie nicht unmittelbarer mit der übrigen Welt in Verbindung ſtehen; nicht ohne ihn Vorſtellungen haben und wirkſam ſich beweiſen? (*)

(*)

(*) S. *Leibnitz* Nouv. Eſſ. p. 171. *Schubert* Metaphyſ. p. 784. ſeq. *Cruſii* Metaphyſ. §. 372.

## §. 54.

### Von den Urſachen der Harmonie zwiſchen Seele und Leib.

Wenn die Veränderungen einer Seele und ihres Körpers dermaſſen mit einander übereinſtimmen, daß die Seele gewiſſe Empfindungen und Vorſtellungen hat, nur wenn gewiſſe Veränderungen im Körper ſich eräugnen, und hingegen in dieſem gewiſſe Bewegungen erfolgen, nur bey gewiſſen Empfindungen und Begierden der Seele und ſonſt nicht (Log. §. 5.): was mag die Urſache einer ſolchen Harmonie ſeyn, wie kann dieſes geſchehen?

Ueberhaupt die Sache zu betrachten, ſcheint es, daß ſolches auf dreyerley Weiſe geſchehen könne. **Entweder** alſo, daß die Veränderungen der Seele und des Körpers beyde blos aus innerlichen Kräften herkämen, und demnach auf gleiche Weiſe würden haben erfolgen können, wenn jeder Theil nur allein vorhanden geweſen wäre. Dieß iſt die **Hypotheſe der vorher beſtimmten Harmonie** (Hypotheſis ſ. Syſtema Harmoniæ præſtabilitæ). **Oder** daß durch ein drittes Weſen jedwede Veränderungen der Seele und des Leibes immer dergeſtalten

ten veranſtaltet würden, daß ſie harmonirten; daß alſo die Seele weder aus ſich ſelbſt, noch Kraft des Körpers, ihre Vorſtellungen, wenigſtens nicht alle, hätte; und der Körper weder für ſich ſelbſt ſich bewegte, noch durch die Seele bewegt würde. Dieſes iſt die Hypotheſe der gelegenheitlichen Urſachen (Hyp. cauſſarum occaſionalium). Oder daß Seele und Leib in einander wirketen; daß die Vorſtellungen in der Seele entſtünden, zufolge der Veränderungen in dem Körper, ohne welche ſie nicht würden entſtehen haben können, und gewiſſe Bewegungen im Körper, zufolge der Veränderungen in der Seele, ohne welche ſie gleichfalls nicht hätten erfolgen können. Dieß heißt die Hypotheſe der wahren Cauſſalität oder des phyſiſchen Einfluſſes (Hypoth. influxus phyſici, realis cauſſalitatis).

Dieſe letztere Meynung, die alsbald die natürlichſte zu ſeyn ſcheinet, iſt die älteſte. Aber theils gewiſſe weitere Beſtimmungen derſelben, theils gewiſſe Grundſätze von der Bewegung, hauptſächlich aber die Unmöglichkeit zu begreifen, wie aus dem, was im Körper bekanntlich vorgeht, eine Vorſtellung in der Seele, und aus den geiſtiſchen Veränderungen Bewegungen im Körper entſtehen, endlich auch wohl einige religieuſe Betrachtungen, haben bey neuern Philoſophen Zweifel gegen die alte Meynung erregt,

und

und nach und nach die andern Hypotheſen erzeugt (*).

Es haben auch dieſe Hypotheſen auſſer dem, daß ihre Gründe bey genauerer Unterſuchung weder alle richtig, noch zum Beweiſe hinlänglich befunden worden ſind, auch ihre eigenen Schwierigkeiten und Einwürfe wider ſich.

Wider die Hypotheſe der Aſſiſtenz wird eingewendet,

1) daß ſie den Knoten nicht auflöſe, ſondern zerſchneide, wenn ſie nemlich bey allem Gott zur unmittelbaren Urſache annimmt. Andere drucken dieß alſo aus, daß ſie beſtändige Wunderwerke annehme.

2) daß ſie leicht zur Schwärmerey verführen könne, in ſo fern dabey angenommen wird, daß unſere Vorſtellungen alle unmittelbar von Gott herkämen.

3) daß Gott, wo nicht zur Urſache, doch wenigſtens, auf eine unanſtändige Weiſe, zum Beyſtand und Vollzieher bey den ſchandbaren Handlungen der Menſchen gemacht würde.

4) daß die Körper dabey völlig überflüßig.

Wider die Hypotheſe der vorher beſtimmten Harmonie, zu welcher der Uebergang durch die Hypotheſe der Carteſianer ziemlich gebahnet war, ſcheinen folgende Betrachtungen zu ſtreiten.

1) Daß die Folge der Vorſtellungen, ſo wie ſie oft in unſerer Seele auf einander folgen, blos aus einer innerlichen Quelle entſtehe, eine aus der andern, unabhängig von dem, was im Körper vorgeht, iſt ganz unbegreiflich.

2) Gleicher Weiſe iſt der dabey anzunehmende harmoniſche Mechaniſmus des Körpers, zwar nicht ſchlechthin unmöglich zu nennen, aber doch gewiß ſo ſonderbar, daß er die Hypotheſe nicht empfehlen kann.

3) Und wie iſt die Stärke der Empfindungen, und deren Unterſchied von bloſſen Vorſtellungen abweſender Gegenſtände zu erklären? Und woher, und wozu, die ſchmerzhaften Empfindungen der Seele?

4) Führen nicht die Gründe, auf welche dieſe Hypotheſe ſich ſtützet, dahin, daß man überhaupt die cauſſale Verknüpfung der Dinge leugnen muß, wenn man ihnen nachgeben will? (§. 39.) Führen ſie nicht

auf

auf den Idealiſmus? (Log. §. 61.) Wären nicht die Körper und körperlichen Bewegungen wenigſtens für die Seele ganz vergebens, wenn ſie keinen Einfluß auf den Zuſtand der Seele haben?

5) Wenn man endlich bey dieſer Hypotheſe annimmt, daß alle Veränderungen der Seele in der innerlichen Quelle, aus der ſie entſpringen ſollen, genau vorher beſtimmt waren: ſo iſt damit für die Behauptung der metaphyſiſchen Freyheit nichts gewonnen; wofern man nicht eine gewiſſe urſprüngliche Unabhängigkeit der Weſen zugleich behauptete.

Man kann auf dieſe Einwürfe zwar verſchiedenes, und einiges, ſo Grund hat, antworten (b). Aber ſchwerlich ihnen hinlängliche Genüge thun. Wenn alſo gleich bey der Hypotheſe der **wahren** Cauſſalität einiges unerklärt bleibt (c): ſo iſt ſie doch den Grundſätzen aller unſerer Erkenntniß gemäſſer, als die andern. Und gewiſſermaſſen beweiſet ſie die Erfahrung (§. 18.) (d).

(a) S. *Mallebranche* de la Recherches de la verité liv. III. ſecond. part. chap. 2-6. liv. IV. ſeconde part. chap. 3. desgl. Les Eclairciſſ. X. XIV. *Bilſinger* de harmonia praeſtab. edit. 3tia. Tubing. 1741. *Hollmann* Pnevmatolog. §. LXXX. ſequ.

(b) S. *Boehm.* Metaph. Pſych. rat. Sect. II.

(c) Einige wagen hiebey noch genauere Erklärungen S. Boehm. S. 418. f. Cruſius Metaph. §. 463. Thelematol. §. 22. 23. *Bonnet* Eſſay anlyt. chap. V. Vergl. Ch. M. *Burchardi* Meditationes de anima humana, Roſtoch. 1726. Cap. I.

(d) Einen Verſuch einer neuen Hypotheſe, die aber im Grunde nichts neues hat, findet man in dem Eſſay d'un ſyſteme noveau concernant la nature des etres ſpirituels fondé en partie ſur les principes de Locke. Neufchatel 1744. 4. tom. 8. Mit der gegenwärtigen Unterſuchung iſt die Frage von dem Sitze der Seele genau verknüpfet. S. *Cartes.* de paſſ. animae part. I. art. XXX. ſeq. S. *Mallebranche* liv. II. ch. I. §. 2. *Hollmann* Pnevmatol. §. LXXIII. ſeq. Wolf von dem Gebrauche der Theile im Menſchen ꝛc. §. 147. *Bonnet* chap. V. Träume eines Geiſterſehers ꝛc. S. 19. f.

## §. 55.

### Von dem Urſprunge und Untergange der denkenden Subſtanzen.

Wenn denkende Subſtanzen einfache Subſtanzen ſind: ſo können ſie nicht anders entſtehen, als durch Schöpfung aus nichts (a).

Aber wenn dieß ihr Urſprung iſt; ſo fragt es ſich weiter, ob ſie allemal erſt erſchaffen werden, wenn das Thier entſteht, oder ob ſie vorher ſchon vorhanden waren? Und wo hielten ſie ſich

ſich dann auf? Und was war ihr Geſchäfte, bevor ſie zu einem gewiſſen Leben gekommen ſind? (b)

Wenn denkende Subſtanzen einfache Subſtanzen ſind: ſo können ſie nicht anders umkommen, als durch Vernichtung. Umkommen; aber können ſie nicht fordauern, und ihre Denkkraft verlieren? Kann nicht die Aeuſſerung dieſer Kraft an gewiſſe Bedingungen, oder gewiſſe andere Dinge, verknüpfet ſeyn, dergeſtalt, daß ſie aufhöret, wenn dieſe Verknüpfung wegfällt? (c)

Können endlich nicht alle denkende Subſtanzen ſtufenweiſe zu gröſſern Vollkommenheiten gelangen? Kann dieß etwa dadurch geſchehen, daß ſie nach und nach in vortheilhaftere Situationen, in feiner organiſirte Körper kommen? In Körper, die in die gröbern ſchon eingehüllet waren, oder in neue, die ſie vorher nicht an ſich trugen? (d)

(a) Eine andere Meynung vertheidiget noch Bertram in der beſcheidenen Prüfung der Meynung von der Präexiſtenz menſchlicher Seelen, Bremen 174 . 8. S. 129. 138. ff.

(b) S. Engelkens geläuterte Vernunftgründe von der Wirklichkeit und Weſen der Geiſter, Leipz. 1744. 8. S. 110 ff. Cruſius Metaph. §. 464. *Boehm* Metaphyſ. §. 653.

(c) S. Cruſius l. c.

(d) S. G. F. Meiers Verſuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Zweyte Aufl. Halle 1750. von S. 112-119. *Leibnitz* Nouv. Eſſ. 192. 198.

## §. 56.

### Von den Seelen der unvernünftigen Thiere.

Nun ſcheinet es Zeit zu ſeyn, unſere metaphyſiſche Geiſterlehre zu beſchlieſſen. Denn in die beſtimmten Lehren, die in andern Wiſſenſchaften ihren eigentlichen Sitz haben, wollen wir nicht übergehen.

Noch ein Artikel iſt übrig, dem in der Metaphyſik eine Stelle verſtattet werden kann, der von den Seelen der Thiere. Dieß iſt freylich eine noch ſehr unbeſtimmte Aufſchrift. Und wenn man erwägt, wie die Claſſen der Dinge unvermerkt auf- und abſteigen, und ſich in einander verlieren: ſo ſcheint in der That die Frage von den Seelen der unvernünftigen Thiere, wie ſie gewöhnlich heiſſen, allzu unbeſtimmt. Doch ſo weit wir ſie hier zu erörtern gedenken, mag ſie es immer ſeyn.

Wenn man die Thiere für bloſſe **Maſchinen** halten, keine Seelen in ihnen annehmen wollte: ſo müßte man einen Grundſatz aufgeben, dem man doch immerzu folget (§. 22. und §. 24.);

§. 24.); und die ſonderbarſten Meynungen oder Zweifel würden ſich alsdenn rechtfertigen laſſen. Die Thiere haben Organen wie wir; ſollten ſie ihnen nicht auch zu dem Zwecke gegeben ſeyn, zu dem ſie uns gegeben ſind? Sie verhalten ſich, wie wir uns verhalten, wenn gewiſſe Vorſtellungen und Begierden in uns ſind. Sollten dann nicht auch ſolche Vorſtellungen und Begierden in ihnen ſeyn? Und wozu nützten ſo viele Thiere, wozu wären ſie vorhanden, wenn ſie bloſſe Maſchinen, nicht auch letzte Zwecke wären? (§. 50.) (a)

Das, was wir an ihnen täglich gewahr werden, läſſet uns demnach nicht anders vermuthen, als daß ſie nicht nur gegenwärtige Dinge empfinden, ſondern auch Einbildungskraft, und eine Art von Gedächtniß, obgleich vielleicht ohne Erinnerung (Log. §. 52.) haben. Daß ſie Luſt und Unluſt empfinden, iſt eben alſo offenbar. Und bey einigen äuſſern ſich klar genug die Merkmale von Affecten, Neigungen, und Leidenſchaften. Ein gewiſſes Vermögen zu unterſcheiden, und eine gewiſſe Aufmerkſamkeit kann einigen unter ihnen gleichfalls nicht abgeſprochen werden.

Aber was fehlt denn alſo noch den Thieren, daß ſie nicht eben ſolche Seelen haben, wie die Menſchen? Haben ſie nicht auch Vernunft? (b)

Be-

Beweiſet ſich dieſe nicht in ihren **kunſtmäßigen** oder **kunſtähnlichen Verrichtungen**? Wunderbar ſind dieſe Verrichtungen der Thiere, das iſt gewiß. Aber zu wunderbar, als daß man glauben könnte, daß die Thiere dabey **nach Vernunft** d. h. **nach deutlicher Erkenntniß** deſſen, was ſie thun, warum ſie es thun, handelten; die Thiere, die eine ſolche Vernunft, als dazu erfordert würde, doch in ihrem übrigen Verhalten nicht blicken laſſen. Wenn man insbeſondere erwäget die **Einförmigkeit** bey dieſen kunſtmäſſigen Handlungen der Thiere, da alle Individuen einer Art ſo genau das nemliche, und ihr ganzes Leben durch auf einerley Weiſe, auch nicht ſelten ohne Zweck vornehmen; und die **Vollkommenheit** mit welcher die **jüngſten** Thierchen ihr Geſchäfte verrichten, gleich den geübteſten: kann man wohl annehmen, daß dieſe kunſtmäßigen Handlungen von vernünftiger Einſicht und Wahl herrühren? Wenn dieſe Thiere eine ſolche Vernunft hätten, warum thäten ſie nichts weiter, warum nichts neues, warum alles ſo einförmig? Da wir ſelbſt ſo manches ohne Ueberlegung und klares Bewußtſeyn, dennoch zweckmäßig verrichten, zu folge gewiſſer erworbener Fertigkeiten, d. h. nach und nach hervorgebrachter Diſpoſitionen in den innerſten Kräften und Organen; ſo läſſet ſich vermuthen, daß die Kunſttriebe der Thiere von ſolchen anerſchaffenen Diſpoſitionen der Seele und der innerſten Organiſation

tion, einem angemeſſenen Empfindungsvermögen und ſinnlichen Nachahmungstriebe wohl eher herkommen, als von Vernunft (c).

Bemerket man aber nicht bey einigen Thieren auch einzelne Handlungen, die Anſchläge, Liſt und alles, was man zur Ueberlegung rechnen kann, offenbar beweiſen? Es ſcheint. Aber es läſſet ſich doch auch dieſes, ſo wie ihre Gelehrigkeit unter den Händen der Menſchen, aus geringern Erkenntnißfähigkeiten, aus dem, was vermöge der Verknüpfung ſinnlicher Ideen geſchehen kann, guten Theils begreifen. Vieles kann auch von den ſchärfern Sinnen, und der, bey ihrem engern Erkenntnißcraiſe, weniger getheilten Aufmerkſamkeit der Thiere herkommen. Und wenn wir auch nicht alle Handlungen der Thiere auf dieſe Weiſe völlig erklären können; wenn wir auch annehmen müſſen, daß in einigen Thieren ſich Kräfte und Beſtimmungen befinden, von denen wir uns keinen rechten Begriff zu machen wiſſen: ſo bleibt doch wenigſtens der Schluß auf Vernunft immer ungegründet. Wenn man insbeſondere noch bedenket, daß dieſe Thiere das Mittel, von welchem der Gebrauch der menſchlichen Vernunft abhänget, die Zeichenerkenntniß, die künſtliche Sprache, nicht haben: kann man wohl glauben, daß ſie eine ſolche deutliche Erkenntniß, einen ſolchen Verſtand und Vernunft beſitzen ſoll-

ſollten? Unterdeſſen kann man ihnen eine Art von Sprache, und etwas Aehnliches von Vernunft und Reflexion, deswegen nicht ſo ſchlechterdings abſprechen (Log. §. 15.).

Aber ſo könnte doch wohl der Unterſchied der Menſchen und der unvernünftigen Thiere blos in dem Körper oder andern äuſſerlichen Urſachen liegen? (e) — Auch dieß folgt noch nicht. Vielmehr, da einige Thiere das körperliche Organ zum articuliren haben, und doch nicht mit Verſtand reden lernen; (f) da ſie in ihren erworbenen Geſchicklichkeiten noch immer, mit den Menſchen verglichen, weit zurück ſind; ſo iſt wohl wahrſcheinlicher, daß es ihnen in den Grundfähigkeiten der Seele fehlen müſſe; daß die unvernünftigen Thiere in den Seelen, wie in dem Körper, von uns unterſchieden ſeyn, welches auch mit der göttlichen Weisheit und dem ſonſt gegründeten Geſetze der Uebereinſtimmung beſſer zu beſtehen ſcheint; wenn gleich behauptet werden könnte, daß die Thierſeelen in vollkommnern Körpern zu einer vollkommenern Erkenntniß gelangen können, und vielleicht dereinſt wirklich gelangen (g). Wenigſtens kann ihre Immaterialität nicht geleugnet werden (h) (i).

(a) S. *Bayle* Art. *Pereira*. *Carteſius* de paſſ. part. I. art. L. Epiſt. part. I. epiſt. CV. *Mallebranche* liv. III. part. II. chap. 6. *Buffon* H. N. tome II. A. *Ioannet* in dem Buche Les bêtes mieux connues, à Paris 1770.

(b) S. von den Vertheidigern dieſer Meynung *Bayle* art. *Rorarius* not. d.; und dieſes *Rorarii* tract. Quod animalia bruta ſaepe ratione melius homine utantur. Helmſt. 1728.

(c) S. Reimarus, in den Betrachtungen über die Thiere dritte Aufl. 1773. und *Bouiller* in dem Eſſai philoſoph. ſur l'ame des bêtes.

(d) S. Böhm's Metaph. S. 480. Baſedows Elementarb. Th. 1. S. 156. ff. der deutſche Merkur Th. I.

(e) S. *Bayle* art. Rorarius not. e. *Helvetius* de l'Eſprit tom. I. p. 11. ſq. *Diſſert.* Homo natura non ferus. *Erlang.* 1765. *Moſcati* Abhandlung von dem Unterſchiede zwiſchen der Structur der Thiere und des Menſchen S. 8. ff.

(f) S. doch *Locke* B. II. ch. XXVII. §. 8.

(g) S. G. F. Meiers Verſuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere.

(h) S. doch *Pardies* Diſcours de la connoiſſance des bêtes. 1690.

(i) S. Hiſtoire critique de l'ame des bêtes P. Mr. *Guer.* Amſt. 1749. 8.

# Vierter Abſchnitt.

## Von der vollkommſten Subſtanz und den endlichen Subſtanzen.

### §. 57.

**Abſicht dieſes Lehrſtückes der Metaphyſik.**

Durch Abſtrahiren und Zuſetzen bilden wir uns Begriffe, deren Gegenſtände nicht unter den Dingen vorkommen, die wir ſinnlich erkennen. So ſteiget der menſchliche Verſtand von den Begriffen endlicher, eingeſchränkter, Vollkommenheiten auf, und denket ſich Vollkommenheiten, die alles übertreffen, was er um ſich ſiehet, ſteiget auf bis zum Begriffe vom Unendlichen. Daß wir dieſes thun können, braucht keines Beweiſes, weil wir es wirklich thun. Wie unſer Begriff vom Unendlichen aber beſchaffen, und zu was er tauge, dieß wird die Unterſuchung lehren.

Hier will ich nun in diejenigen Speculationen über das Weſen der Gottheit, die man gewöhnlich auf die Unendlichkeit derſelben gründet, eingehen, um meine natürliche Theologie von allem,

was

was ihr ein allzu metaphyſiſches Anſehen geben möchte, zu entledigen.

## §. 58.

### Genauere Beſtimmung des metaphyſiſchen Begriffes vom Unendlichen.

Wenn gleich **Unendlich** öfters nur ſo viel heiſſet, als deſſen Ende oder Grenzen, deſſen Gröſſe wir nicht beſtimmen können, oder auch nur nicht beſtimmen wollen: ſo ſieht man doch, daß dieß nicht die genaueſte Bedeutung des Wortes iſt; und die **Metaphyſiker** thun alſo wenigſtens der etymologiſchen Bedeutung des Wortes keine Gewalt an, wenn ſie nur das unendlich nennen, was kein Ende, keine Grenzen hat. Nach dieſem Begriffe alſo iſt das Unendliche unermeßlich, keines Zuwachſes, keiner Vermehrung fähig, kann nicht gröſſer werden, als es iſt. Nach eben dieſem Begriffe alſo läßt ſich nicht behaupten, daß etwas unendlich, und doch kleiner, als ein anders Ding ſeiner Art.

Hieraus ergiebt ſich nun, daß die Unendlichkeit gewiſſen Dingen, denen ſie oftmals zugeſchrieben wird, nicht in dieſer genauen Bedeutung beygelegt werden könne, ſondern daß andere Begriffe dabey zu Grunde liegen müſſen. Alſo

1) wenn eine wirklich vorhandene Menge unterſchiedener Einheiten, reeller Theile, unendlich genennt wird; ſo kann dieß nicht die metaphyſiſche Unendlichkeit ſeyn. Denn es folgten Widerſprüche daraus. Wenn ein Theil weggenommen würde, und das übrige ſollte doch noch unendlich ſeyn: ſo würde folgen, daß ein unendliches gröſſer ſeyn könnte, als das andere. Sollte es aber nicht mehr unendlich ſeyn: ſo müßten zween endliche Theile etwas unendliches machen können. Eben alſo, wenn man erwäget, daß nicht nur die Zahl der ſimpeln Einheiten, ſondern auch die Zahl jedweder zuſammengeſetzten Einheiten, oder Theile, unendlich ſeyn müßte in einem Ganzen von unendlicher Ausdehnung oder Theilbarkeit. Alſo kann man eine wirklich vorhandene Ausdehnungs-Gröſſe oder Zahl nicht eigentlich unendlich nennen (*).

2) Wenn man von der Unendlichkeit eines Dinges ſpricht, das nach und nach ſein Daſeyn erhält, noch nicht gänzlich vorhanden, noch im Werden iſt: ſo heißt dieß nichts anders, als daß dieß Ding immer werde fortgeſetzet und nicht geendiget werden. Ein ſolches Ding alſo, ſo weit es wirklich iſt, iſt es endlich, und ſo fern es unendlich iſt, wird es nie vorhanden ſeyn.

3) Wer

3) Wer über die Unendlichkeit desjenigen, was auſſer der Vorſtellung nichts poſitives oder, wenn man lieber will, nichts ſubſtanzielles iſt, z. E. Raum und Ziel, ohne Dinge die auſſer einander ſind, oder auf einander folgen, nachdenken und ſtreiten will; mag es thun. Es wird unterdeſſen doch der Satz wahr bleiben, daß das nichts keine poſitiven Eigenſchaften habe? Non entis nulla ſunt praedicata poſitiva).

(*) Es möchte manchem ſcheinen, daß hier die Mathematiker und Metaphyſiker mit einander im Streite wären; weil erſtere nicht nur überhaupt vom Unendlichgroſſen und Unendlichkleinen, und der Theilbarkeit ins Unendliche, vieles reden; ſondern ſo gar lehren, daß ein Unendliches gröſſer als das andere, daß etwas mehr als unendlich, ſeyn könne. Allein der Streit iſt nur ſcheinbar. S. Wolf Metaph. I. Th. §. 38. Kaſtners Analyſis des Unendlichen in den erſten §§ ſonderlich §. 4. Ingleichen Hollmanns Metaph §. 216 – 218. Wenn man endlich auch einräumen wollte, daß das Unendliche bey Zahlen oder Ausdehnung nur unbegreiflich, nicht in unſern Verſtand paſſend, keineswegs aber als abſurd erwieſen wäre: ſo ſcheinet doch dieſes ſchon hinlänglich, um nicht, wo ſie nicht beſonders erwieſen werden können, auf die Realität dieſer Begriffe zu bauen (§. 5.).

## §. 59.

### Grundbegriff von dem unendlichen Weſen, nebſt den erſten Folgerungen aus dieſem Begriffe.

Wenn das Prädicat unendlich mit dem Begriffe eines Weſens, oder einer Subſtanz, verknüpfet wird: ſo bezieht ſich ſolches auf die Kräfte und Vollkommenheiten. **Unendliche Subſtanz** heißt ſo viel, als **vollkommenſte Subſtanz**; eine Subſtanz, der alle nur beyſammen mögliche Vollkommenheiten weſentlich zukommen, und die von aller Unvollkommenheit frey iſt (*). **Endliche Subſtanzen** aber werden diejenigen genennt, deren Kräfte und Vollkommenheiten auf irgend eine Weiſe eingeſchränket ſind. Es folget aus dieſem Begriffe,

1) daß diejenigen Eigenſchaften, die zur Bildung des Begriffes von der V. S. gebraucht werden ſollten, (a) überhaupt möglich (b) beyſammen möglich (c) und wahre, reine Vollkommenheiten ſeyn müſſen.

2) Was mit Einſchränkung und Unvollkommenheit endliche Subſtanzen Gutes an ſich haben, befindet ſich bey der unendlichen Subſtanz, ſo fern es ohne Unvollkommenheit ſeyn kann.

3) Alle wahre Vollkommenheiten kommen der U. S. vermöge des Begriffes zu, ſind ihr

ihr alſo weſentlich. Nie alſo kann ein Mangel einer ſolchen Vollkommenheit bey ihr Statt finden. Er widerſpricht ihrem Weſen. Die U. S. iſt alſo immer gleich vollkommen, bekömmt nie eine neue Realität, iſt **abſolut** und **innerlich unveränderlich** in Anſehung ihrer Kraft und Vollkommenheit. Hingegen ſind endliche Subſtanzen innerlich veränderlich, oder einer Veränderung fähig, in Rückſicht auf ihre Endlichkeit.

4) Die Exiſtenz iſt eine Vollkommenheit, zumal bey dem vollkommenſten Weſen. Und ohne die **Exiſtenz** ſind ja alle Vollkommenheiten noch nicht reell. Zu dem Begriffe und dem Weſen der U. S. gehöret alſo auch die Exiſtenz. Sie kann nicht anders als exiſtirend gedacht werden. Folget daraus, daß ſie wirklich exiſtire? (**)

5) So viel folget wenigſtens, daß, wenn ſie einmal exiſtiret, ſie jederzeit muß exiſtirt haben, und ohne Ende bleiben wird. Mit ihrer Exiſtenz iſt ihre **Ewigkeit** und **Unſterblichkeit** zugleich bewieſen.

6) Die U. S. kann nicht als hervorgebracht gedacht werden; ſie iſt alſo **von ſich** (Ens a ſe) und völlig **unabhängig** (Ens independ-

dependens). Dieß liegt in dem Begriffe der höchſten Vollkommenheit.

(*) Wolfens Definition (Metaph. §. 109.) iſt an Folgen fruchtbar; aber ſie macht auch den Beweis der Realität des Begriffes um etwas ſchwerer.

(**) S. CARTESIVS Princ. Philoſ. part. I. nro. XIV. ingl. meditatt. de philoſ. prim. med. V. p. m 62. ff. *Mallebranche* liv. IV. chap. XI. §. III. Leibnitz Lehrſ. von den Monaden §. 44. Mendelſohns Abhandlung über die Evidenz S. 35. f. *Brucker* H. C. Ph. tom. V. p. 269. ſq. it. tom. III. p. 665.

## §. 60.

### Erörterung des Begriffes von einer nothwendigen Subſtanz.

Ehe wir in der Entwickelung des Begriffes von der U. S. weiter gehen, wollen wir vorher einen andern Begriff, auf den uns die Entwickelung des erſtern bald führen wird, für ſich genauer erörtern. Es iſt dieß der Begriff von der nothwendigen Subſtanz. Unter dieſem Namen verſteht man eine Subſtanz, deren Nichtſeyn einen Widerſpruch in ſich faſſet. Hingegen wird eine Subſtanz, deren Nichtſeyn keinen Widerſpruch verurſachet, oder die ſich als nicht exiſtirend gedenken läſſet, zufällig (Ens contingens) genannt. Abſolut nothwendig

dig iſt alſo eine Subſtanz, wenn ihr Nichtſeyn für ſich betrachtet einen Widerſpruch in ſich faſſet; alſo wenn das Nichtſeyn ihrem Weſen, oder einer ihrer Eigenſchaften, widerſpricht. Eine abſolut nothwendige Exiſtenz iſt zu verſtehen, wenn man ſchlechthin von der nothw. Subſtanz ſpricht. Hieraus ergiebt ſich,

1) daß die Exiſtenz zum Weſen der N. S. mit gehöre, zur Vollſtändigkeit ihres Begriffes; ſo daß eine dergleichen Subſtanz ſich nicht anders als exiſtirend gedenken läſſet, wenn ſie nach ihrem vollſtändigen Begriffe gedacht werden ſoll.

2) Die Nothwendige Subſtanz iſt demnach als von ſich ſelbſt vorhanden, und als unabhängig in Anſehung ihrer Exiſtenz zu gedenken. Wiederum, wenn eine Subſtanz als von ſich ſelbſt und unabhängig in Anſehung ihrer Exiſtenz gedacht werden muß: ſo iſt ſie eine nothwendige Subſtanz. Denn da der Grund ihrer Exiſtenz nicht auſſer ihr liegt; ſo iſt ſie nicht hervorgebracht worden. Für ſich aber entſteht auch nichts. So iſt ſie alſo immer geweſen, und mußte immer geweſen ſeyn. Da aber ferner eine jede exiſtirende Subſtanz gänzlich beſtimmt iſt, die N. S. aber unabhängig von andern Subſtanzen,

 und

und ohne ſie exiſtiren kann: ſo muß ſie auch für ſich gänzlich beſtimmt, und alſo unabhängig in Anſehung aller ihrer Beſtimmung exiſtiren können.

3) Hiemit ſcheinet aber noch nicht bewieſen zu ſeyn, daß die N. S. innerlich unveränderlich, keiner Veränderung fähig. Auch nicht, daß ſie nicht wirklich abwechſelnde Beſtimmungen nach einander bekommen könne, durch den Einfluß äuſſerlicher Urſachen.

## §. 61.

### Ob Unendlichkeit und Nothwendigkeit unzertrennliche Eigenſchaften?

Die Uebereinſtimmung der Beſchaffenheiten, die wir aus dem Begriffe der U. S. und derjenigen, die wir aus dem Begriffe der N. S. entwickelt haben, iſt groß. Es entſteht die Frage, ob beyde Eigenſchaften, unendlich vollkommen ſeyn, und abſolut nothwendig ſeyn, etwa unzertrennliche Eigenſchaften, ſo nur einem und dem nemlichen Subjecte zukommen können?

Daß die U. S. abſolut nothwendig ſey nach dem Begriff, den wir uns von ihr machen müſſen; erhellet aus dem vorhergehenden ſehr leicht. Aber muß auch eine Subſtanz, deren Exiſtenz nothwendig iſt, unendlich vollkommen ſeyn?

Hier

Hier berufen ſich einige, um die Frage beja-hen zu können, auf die Unveränderlichkeit der nothwendigen Subſtanz. Das endliche, ſagen ſie, iſt veränderlich. Das Unveränderliche alſo muß wohl unendlich ſeyn (a). Allein iſt denn auch der Widerſpruch zwiſchen nothwendiger Exiſtenz und Veränderung der Beſchaffen-heiten und Verhältniſſe, desgleichen die Ver-änderlichkeit eines jeden endlichen Weſen zu be-weiſen?

Andere ſchlieſſen auf dieſe Weiſe. Alles Endliche läßt ſich als nicht exiſtirend gedenken, oder dem Begriffe des Endlichen widerſpricht das Nichtſeyn nicht. Alſo iſt das Endliche zu-fällig. Alſo iſt das Nothwendige nicht endlich. Folglich unendlich (b) — Aber ſo lieſſe ſich auch beweiſen, daß alle vernünftige Subſtanzen un-endlich. Denn dem Endlichen widerſpricht das Unvernünftigſeyn nicht (S. §. 33.).

So viel iſt richtig, daß wenn wir eine Sub-ſtanz, als nothwendig, als von ſich ſelbſt, und unabhängig in Anſehung ihres Daſeyns uns gedenken müſſen, kein Grund vorhanden zu ſeyn ſcheinet, warum wir ſie uns als eingeſchränkt und unvollkommen gedenken wollten. Ferner findet ſich blos bey dem Begriffe des U. We-ſens die Nothwendigkeit der Exiſtenz a priori. Und alſo iſt wenigſtens bey der Nothwendigkeit und Unabhängigkeit die höchſte Vollkommenheit

zu vermuthen, wofern nicht das Gegentheil dargethan werden kann.

(a) S. Böhms Metaphyſ. §. 294-96.

(b) S. Cruſius Metaphyſ. §. 137.

## §. 62.

Zweifel wegen der Realität unſerer Begriffe von den poſitiven Eigenſchaften des U. W. Wir müſſen es uns als einen Geiſt vorſtellen. Grundeigenſchaften deſſelben.

Was für Vollkommenheiten ſind es denn aber nun, die der U. S. zukommen? — Aber dürfen wir es auch wagen, wir endlichen Geiſter, die wir keine andere, als endliche, eingeſchränkte und mangelhafte, Vollkommenheiten kennen, die Vollkommenheiten des höchſten Weſens zu benennen?

Es iſt wahr, keine andere, als endliche mangelhafte Vollkommenheiten, kennen wir. Aber iſt doch nicht etwas Gutes darinne? Können wir nicht die Kraft uns gedenken, das Gute uns gedenken, und von dem Mangel, von dem Böſen, abſtrahiren? Und laſſet es ſeyn, daß wir das Unendliche uns nicht anders, als auf eine unvollkommene Weiſe, gedenken können. Wir leugnen dieſes nicht. Aber wenn wir das gar nicht denken ſollen, was wir nicht anders, als

als auf unvollkommene Weiſe denken können, was bliebe uns zu denken übrig? Ein unvollkommener Begriff iſt nicht gleich ein irriger und verwerflicher Begriff. Aufrichtig zu geſtehen, iſt mir die Abſicht der Philoſophen, die dergleichen Begriffe, als zu erhaben, uns zu denken nicht erlauben wollen, ein wenig verdächtig (*).

Die geiſtiſchen Vollkommenheiten ſind nicht nur die höchſten, die wir kennen, und laſſen ſich als ohne Mangel und Unvollkommenheit annehmen; ſondern ohne Bewußtſeyn läßt ſich auch keine Subſtanz als höchſtvollkommen gedenken. Sie hätte ja nicht einmal für ſich Vollkommenheit. (§. 51.) Wenn denn der Name eines Geiſtes der gemeinſchaftliche Name eines jeden mit Erkenntniß und Willen verſehenen Weſens iſt: ſo haben wir ja wohl Grund dazu. die Unendliche Subſtanz für den **vollkommenſten Geiſt** zu halten.

Der vollkommenſte Geiſt aber muß

1) den **vollkommenſten Verſtand** haben; alles erkennbare immerzu auf das deutlichſte und richtigſte erkennen, das Zukünftige, wie das Vergangene und Gegenwärtige; und alle wirkliche und mögliche Verhältniſſe der Dinge, ſofern ſie nur überhaupt erkannt werden können. Dieſen Verſtand, dieſe Erkenntniß zu er-

meſſen,

meſſen, reicht unſer endlicher Verſtand freylich nicht zu. Die Art und Weiſe dieſer Erkenntniß zu erklären, dürfen wir nicht wagen. Thörichte Trugſchlüſſe können entſtehen, wenn wir dieſes unternehmen. Aber darum dürfen wir doch ihre Möglichkeit noch nicht in Zweifel ziehen.

2) Auch den **vollkommenſten Willen** muß der unendliche Geiſt haben. Die Unvollkommenheiten unſers Willens dürfen wir um ſo viel weniger bey dem vollkommenſten Weſen vermuthen, da ſie nur Folgen unſerer unvollkommenen Erkenntniß, unſerer Schwachheiten und Bedürfniſſe ſind. Nichts kann der Unendliche wollen, ſo ſeinen Vollkommenheiten zuwider wäre, nichts, ſo eine Unvollkommenheit in ihm beweiſen würde. Er kann alſo überhaupt nur Vollkommenes und Gutes, nicht Böſes und Unvollkommenheit **begehren**. Aber daß er das Böſe wirklich **werden laſſe**, wenn durch die Zulaſſung eines kleinen Uebels ein gröſſeres allein verhindert werden könnte, oder wenn ein wichtiges Gut unzertrennlich von Unvollkommenheiten wäre, dies widerſpricht dem vollkommenſten Willen nicht.

3) Wenn

3) Wenn das V. W. **alles mögliche** jederzeit auf das vollkommenſte erkennt, folglich in Anſehung ſeiner Erkenntniß keiner Abwechſelung und Veränderung unterworfen iſt; wenn ferner alles dasjenige, was vermöge dieſer Erkenntniß mit dem Willen des V. W. übereinſtimmt, oder nicht, ſo wie es iſt, jederzeit von ihm erkannt, folglich jederzeit von ihm begehrt oder nicht begehret wird: (§. 46.) ſo iſt das V. W. auch in Anſehung ſeines Willens **unveränderlich**. Aber auch bey einer Succeßion der Erkenntniß könnte eine gewiſſe Unveränderlichkeit des Willens dem U. W. nicht abgeſprochen werden; nemlich die Unveränderlichkeit der Grundbeſtimmungen, vermöge deren es immer das beſte will.

4) Der vollkommenſte Geiſt muß der vollkommenſten **Seeligkeit** theilhaftig ſeyn, einer Seeligkeit, wobey keine Unvollkommenheit, kein Mangel, keine Begierde, die auf die Erfüllung wartete, kein gehinderter Entſchluß, kein Ueberdruß keine innerliche Unruhe. Eine Seeligkeit, bey der kein Zuwachs möglich iſt, und keine Abnahme; eine Seeligkeit, die wir, ſo wenig als die übrigen Eigenſchaften des unendlich vollkommenen, uns anders als ſehr unvollkommen vorſtellen können.

5) Da

5) Da der Verſtand des Unendlichen nicht ein Verſtand, wir der unſrige iſt, ſein Wille nicht wie der unſrige; ſo kann ſeine Freyheit auch nicht ſeyn, wie unſere Freyheit. Unterdeſſen folget ſchon aus vorher bemerkten Eigenſchaften, daß er auf die vollkommenſte Weiſe frey ſey. Er iſt frey von allem äuſſerlichen Zwange, denn er iſt unabhängig; er iſt frey von blinden Inſtincten, ſtürmiſchen Begierden, denn er hat den vollkommenſten Verſtand und Willen. Daß er ſollte übel wählen, das Böſe wollen können, daß er durch Nachdenken allmälich ſich beſtimmen ſollte, iſt wider den Begriff der höchſten Vollkommenheit.

(*) Der Schriftſteller, den ich hier hauptſächlich meyne, mag für eine Abſicht haben, als er will: ſo iſt ſeine Philoſophie, in dieſem Punkte, wie in verſchiedenen andern, doch nur Chikane. S. *Robinet* de la Nature, prem. part. chap. III. ſecond. part. ganz; beſonders aber vom chap. XXIII XXVI. Ich bin ein Feind der Conſequenzenmacherey. Ich weiß aber nicht, ob eine ſolche Philoſophie, (chap. I p. 23.) nicht eben die Folgen haben muß, die R. ſelbſt dem Epikuriſchen Syſtem zur Laſt leget, chap. I. p. 15. Und doch hat Robinet auch hierinne ſchon Nachfolger gefunden. Das wahre in der ganzen Bemerkung hat auch *Mallebranche* liv. III. ſec. partie. chap. XI. §. 4.

§. 63.

## §. 63.

### Von der Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit des vollkommenſten Weſens.

Da es ſcheint, daß keine Subſtanz ohne Kraft etwas auſſer ſich zu wirken gedacht werden könne (§. 16.) wie ſollten wir eine ſolche Kraft dem vollkommenſten Weſen nicht einräumen? So wenig wir auch den letzten Grund der uns bekannten Wirkungen und Kräfte verſtehen; (§. 14.) und ſo wenig wir auch berechtiget ſind, alles eigentliche Wirken den Endlichen Subſtanzen abzuſprechen; (§. 54.) oder die Wirkungen der endlichen Kräfte nach unſern Begriffen zu begrenzen: ſo führet doch wenigſtens der Begriff vom auſſer ſich wirken nicht nothwendig die Beſtimmung einer Unvollkommenheit mit ſich. Gleichwie ſich zu dem Begriffe des höchſten Weſens nichts beſſer ſchicket, als daß alle andere Dinge, alle Kräfte, von ihm abhängig, in ihm gegründet ſind: alſo wird der Begriff von einer Kraft rein von allen ihm ſonſt anklebenden Unvollkommenheiten, wenn man ihn, ſowol in Rückſicht auf das Subject derſelben von allen Begriffen einer Mühe oder eines Verluſtes, als äuſſerlich durch nichts als durch das ſchlechterdings unmögliche eingeſchränket, ſich gedenket. Und dann iſt es der Begriff der Allmacht. Wenn nun das Schaffen aus Nichts und das

Ver-

vernichten, ſo wenig wir auch von beyden verſtehen, doch nicht weder als ſchlechterdings unmöglich, noch als ſchlechterdings unverträglich mit der höchſten Vollkommenheit angeſehen werden dürfen: ſo müſſen wir beydes zu dem Vermögen der Allmacht rechnen (§. 5.) (a).

Diejenigen Beſtimmungen, die bey dem allgemeinen Begriffe der Kraft, auch nur in Anwendung auf die endlichen Dinge, wegen der wenigen Erkenntniß, die wir von dem Grundweſen der Kraft haben, ſchon bedenklich werden; (§. 15.) dürften wohl noch mehr gewagt ſeyn in Anwendung auf den Unendlichen.

Bey dem vollkommenſten Verſtande und dem beſten Willen, kann nicht anders als vollkommene **Weisheit** ſeyn, welche zu den beſten Abſichten die beſten Mittel gebrauchet, und ſie vermittelſt der Allmacht ausführet.

Weiſe müſſen wr uns demnach auch die Güte des U. W. gedenken, oder die Geneigtheit wohl zu thun; die von dem Begriffe des vollkommenſten Weſens ſo unzertrennlich iſt. Mit dieſer weiſen Güte beſteht die vollkommenſte Gerechtigkeit nicht nur, ſondern ſie folget daraus (b).

Zwar nicht in jedwedem Sinne, wie oftmals und in Anwendung auf Sterbliche vielleicht nicht

un-

unrichtig, das Wort gebraucht wird, kann der Unendliche gerecht genannt werden. Aber er iſt gerecht, indem er Gutes wiederfahren läſſet auf die Art, wie es recht, das heißt, dem allgemeinen Wohl, der Beförderung der größten Summe von Glückſeligkeit (Allg. Prakt. Philoſ. §. 58. 59.) und folglich der vollkommenſten und weiſeſten Güte gemäß iſt. Alſo wird er nach dieſer weiſen Güte auch **ſtrafende Gerechtigkeit** ausüben, wenn und wie es die Verhinderung des Böſen, die Beſſerung, die Abſchreckung, das allgemeine Beſte, erfordert. **Eigentliche, poſitive, Strafen**, die aus der Handlung für ſich nothwendig nicht gefolget ſeyn würden, wenn ſie gleich, durch eine um der Gerechtigkeit willen veranſtaltete Verknüpfung, nun natürlich erfolgten, kann er gebrauchen; wenn durch die aus der Handlung, vermöge der allgemeinen Naturgeſetze, entſtehenden übeln Folgen, oder **natürlichen Strafen**, die Abſichten der weiſen Güte nicht genug ſollten erreicht werden.

Aber finden wir nicht, auſſer der weiſen Güte, noch einen andern Grund der ſtrafenden Gerechtigkeit, in der Heiligkeit des U. oder in ſeiner Abneigung vom moraliſchen Böſen? Daß um ſeiner weiſen Güte willen der Unendliche ſeine Heiligkeit durch Strafen fürchterlich machen, und noch mehr, daß er um ſeiner Heiligkeit willen kein Wohlgefallen an dem Sün-

der haben könnte, hänget mit den Grundbegriffen wohl zuſammen. Aber die Heiligkeit an und für ſich als einen letzten Grund eigentlicher poſitiver Strafen anzuſehen, ſcheint eher eine Folge aus dem gemeinen auf den vollkommenſten nicht ganz anwendbaren Begriffe von Gerechtigkeit und Heiligkeit zu ſeyn, als aus dem Begriffe der höchſten Güte und Vollkommenheit (c). Am wenigſten hat der von einigen unternommene Beweis der Nothwendigkeit unendlicher Strafen aus dem Begriffe des unendlich vollkommenen die erforderliche Evidenz (d).

(a) Wenn einige Philoſophen, daß nichts vernichtet werde, damit beweiſen wollen, daß durch die Vernichtung eine innerliche Beſtimmung in der Kraft des Schöpfers geändert würde: ſo ſcheinen dabey allzu ſinnliche, wenigſtens zu gewagte, Begriffe zum Grunde zu liegen. Daß nur eine unendliche Subſtanz vernichten oder ſchaffen könne, iſt bey der Beſchaffenheit unſerer Grundbegriffe eben ſo wenig deutlich zu erweiſen. Daß das U. W. etwas ſchaffen müſſe, folgert der Stoiker aus ſeinem Begriffe von der höchſten Seligkeit, indem der Epikuräer aus ſeinem Begriffe von eben dieſer Seligkeit das Gegentheil erweiſen will; allerdings ein Beweis, wie es bey unſerer analogiſchen Vorſtellung bisweilen geht.

(b) S. *Leibnitii* Opp. tom. IV. part. III. p. 261.

(c) Unterdeſſen thut dieß auch ein Philoſoph, von dem es weniger als von andern zu erwarten

ten war. S. *Smith* Sheory of moral. ſent. p. 157. vergl. *Leibnitz* Theodic. III. § 92.

(d) S. *Schubert*. Metaphyſ. §. 1180-90. *Cruſius* Metaph. §. 299.

## §. 64.

### Ob das U. W. als einfach und allgegenwärtig zu gedenken, und ob nur eines möglich?

Die bisher bemerkten Eigenſchaften können wir dem U. W. ohne Vermeſſenheit zuſchreiben. Aber dieſe Eigenſchaften, dieſe Kräfte, in was für einem Subjecte werden ſie ſich befinden? Was für ein Vehiculum — ein unſchickliches Wort, aber wo iſt ein beſſeres? — Was für ein Subject hält dieſe Eigenſchaften? Dunkle Fragen. — Zu welcher Art von Subſtanzen kann ich denn die U. S. zählen? — Zu keiner. Das Unendliche Weſen kannſt du dir ganz nicht vorſtellen, nicht in einen deiner Begriffe einhüllen. Es kann nicht zu einer Claſſe der endlichen Dinge geſtellt werden. Und du kennſt nur eine Art der endlichen Dinge, dem Subjecte nach, oder vielmehr nur einen verworrenen Schein von unzähligen Subjecten kennſt du, ein Phänomenon, das du Körper nennſt — Aber die U. S. muß doch einfach oder zuſammengeſetzt ſeyn? Zuſammengeſetzt kann ſie nicht ſeyn. Eine zuſammengeſetzte Subſtanz iſt nicht eine Subſtanz, ſondern ein Aggregat mehrerer Subſtanzen.

 Und

Und iſt die U. S. nicht ein Geiſt? Ein Geiſt kann wohl in einem Körper eingekleidet ſeyn. Aber wozu der Körper dem vollkommenſten Geiſte? (a) Die U. S. kann alſo nicht zuſammengeſetzt ſeyn. Sie iſt alſo einfach. Ausgedehnt oder nicht? (b)

Allgegenwärtig kann und muß das U. W. in ſo fern ſeyn, daß dem vollkommenſten Verſtande und der Allmacht nichts verborgen, nichts ferne ſeyn kann. Wollen wir die Art dieſer Allgegenwart weiter beſtimmen? Ich werde es nicht thun. — Die letzte Frage: **kann es mehrere unendliche Subſtanzen geben, oder nur eine?** Warum wollten wir mehrere annehmen? Iſt eine nicht ſchon genug; nicht ſchon zu viel, zu groß für unſern Verſtand, um ſie allein ganz zu denken? Doch damit iſt die Frage nicht entſchieden. Iſt aber nicht eine unendliche, unabhängige, allmächtige Subſtanz neben der andern, eine Einſchränkung für dieſe, alſo ein Widerſpruch? Es ſcheint.

(a) Der Schluß des Epikuräers wider den Ariſtoteles beym *Cic.* N. D. I. 13. wird wohl nicht leicht jemanden gründlich ſcheinen.

(b) Ich will niemanden ein Verbrechen daraus machen hierüber zu entſcheiden. Aber mich halten wieder nicht bloß moraliſche, ſondern auch logiſche Gründe davon ab. S. Philaleth. I. S. 580. f.

Drit-

# Drittes Hauptſtück.

## Kosmologie.

§. 65.

In der Naturlehre, in welcher die Kräfte der natürlichen Dinge, beſonders der Körper unterſuchet werden, läſſet man ſich nicht auf die Betrachtung des Ganzen oder derjenigen Verbindung ein, wodurch alle einzelne Theile dieſer Welt zuſammen ein Ganzes werden. In der Seelenlehre aber, und in der natürlichen Theologie, entſtehen verſchiedene Betrachtungen, die ohne gewiſſe Sätze, die dieſe Welt, ſo fern ſie ein Ganzes iſt, betreffen, nicht gehörig ausgemacht werden können. Neuern Philoſophen ſchien es daher nöthig, dieſe Puncte beſonders zu erwägen: und ſo entſtund die Kosmologie, als ein Theil der Metaphyſik.

In dieſer Kosmologie will es der Philoſoph nicht mit dieſer unſerer Welt, wie wir es nennen, allein zu thun haben. Er ſteigt auf bis zu dem **allgemeinen Begriffe von einer Welt**, ſiehet auf dieſe Welt als auf eine von den unzähligen möglichen, wagt es vielleicht gar zu beſtimmen, was in dieſer Welt anders hätte ſeyn kön-

nen, und was in einer jeden Welt nothwendig ſeyn muß; und dann erſt läßt er ſich wieder herab zur nähern Betrachtung dieſer Welt. — Dieß möchte manchem zu viel ſcheinen; aber wir wollen ſehen, wie es der Metaphyſiker bewerkſtelliget.

## §. 66.

### Metaphyſiſcher Begriff von der Welt.

Es muß hier zuerſt der Begriff von der Welt gehörig beſtimmt werden. Denn aus dieſem ſoll fortgeſchloſſen werden. Und es iſt ein unbeſtimmter Begriff, ſo lange man die vielerley Bedeutungen des Namens nicht von einander unterſcheidet.

Der Metaphyſiker verſteht unter der Welt, wenn er von dieſer Welt redet, zu der wir gehören, nicht einen Planeten, nicht etwa dieſe Erde, die wir bewohnen, nicht unſer Sonnen-Syſtem, ſondern alle Planeten, alle Sonnen, kurz, alle endliche Dinge zuſammen; und nicht nur die eigentliche Dinge oder Subſtanzen, ſondern auch ihre Veränderungen und Verhältniſſe mit dazu gerechnet. Dieſen Begriff macht er allgemein, indem er die individuellen Beſtimmungen wegläſſet (a).

Um dieſen Begriff ſo allgemein und ſo abgezogen zu bekommen, als nur immer möglich iſt: muß

muß man Anfangs ſo wenig Beſtimmungen darinne zum Grunde legen, als die Analogie des Begriffes, woraus er abgezogen wird, nur immer zuläſſet. Nur nicht ſo wenig, daß der abgezogene Begriff auch auf Dinge paſſet, denen der Name Welt nicht ſoll gegeben werden.

Nothwendig ſcheinen als Grundbeſtimmungen in dem Begriffe einer Welt folgende Stücke: daß eine Welt ein Ganzes, und zwar ein Zuſammengeſetztes, ein Aggregat, ſo daß alle Theile derſelben in einer gewiſſen Verbindung mit einander ſeyn müſſen; daß es ein Ganzes für ſich, nicht ein Theil eines andern Ganzen; ein Ganzes von lauter endlichen Dingen. Die **Erklärung** wäre alſo, daß eine Welt eine Menge mit einander verbundener endlicher Dinge, ſo nicht zu einem andern Ganzen gehört; oder kürzer, ein Syſtem endlicher Dinge, ſo nicht ein Theil eines andern (b).

(a) Der allgemeine Begriff von einer Welt entſteht gar leicht, weil wir den Begriff von einer Welt in individuo ohnedem nicht durch Namen haben können, ſondern nur intuitiviſch. Daher wir ſagen d i e ſ e Welt. Ohne dieſen demonſtrativen Zuſatz ſind unſre Namen von den Theilen der Welt, Subſtanzen, Sonnen, Geiſter, auch nur Zeichen allgemeiner Begriffe. Der Name Welt druckt alſo einen allgemeinen Begriff aus, ſo bald der demonſtrative Beyſatz wegbleibt, und die Dinge, woraus

dieſe Welt beſteht, mit ihren allgemeinen Namen nur benennet werden.

(b) Die Wolfiſche Definition Metaphyſ. §. 544. iſt zu weit.

## §. 67.

### Von dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge in der Welt oder dem nexu coſmico.

Wenn man nicht die gemeinen Begriffe um ſehr zweifelhafter Hypotheſen willen verlaſſen will (§. 38. 54.); ſo leuchtet der mannichfaltige phyſiſche Zuſammenhang, die Einwirkung der Dinge, in dieſer unſerer Welt bald ein. Die Himmelskörper tragen und beſtimmen einander in ihren Bewegungen. Alles, was unſere Sinnen rührt, alles was uns einen Gedanken veranlaſſet, alles was durch uns mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe verändert wird, ſteht dadurch mit uns in Verknüpfung. Insbeſondere ſind die Menſchen auf vielerley Weiſe manchfaltig mit einander verknüpft.

Kleine Veranlaſſungen und Umſtände ſind ſowohl in der phyſiſchen als moraliſchen Welt öfters die Anfänge und Urſachen der wichtigſten Begebenheiten (a).

Wenn man alle dieſe Erfahrungen gehörig erwäget; ſo wird man es nicht leicht wagen, da

wo

wo der Zuſammenhang nicht offenbar iſt, ſolchen ſchlechterdings zu leugnen (b).

Und wenn denn alſo dieſer Zuſammenhang der Dinge als allgemein und durch alle endliche Dinge ſich erſtreckend angenommen werden darf: ſo iſt Grund vorhanden, ſie alle zuſammen zu einer Welt zu rechnen.

Aber noch ſcheinet nicht aus dieſem mit Grunde angenommenen Zuſammenhange alle dasjenige erweislich, was berühmte Philoſophen in Anſehung unſerer, oder in Anſehung einer jeden Welt, davon gelehret haben. Als, daß eine jedwede Veränderung eines Theiles auf jedweden andern Theil ſeine Folgen hätte, jedwede Bewegung in der Welt auf einem jedweden Körper ſich erſtrecke.

Daß, wofern die geringſte Begebenheit in der Welt anders ſeyn ſollte, als ſie iſt, alles in der Welt anders geweſen ſeyn, und auch künftig alles anders kommen müßte, als es jetzt kommen wird (c).

Daß alle Veränderungen in der Welt in der Verknüpfung der Dinge nach der Zeit oder dem Raume dermaſſen gegründet ſeyn; daß deswegen von allem der Erfolg hypothetiſch nothwendig (Neceſſitas conſecutionis hypothetica)

tica) und in der Welt nichts möglich wäre, als was darinne wirklich wird. Daß die Welt eine Maſchine (d).

(a) S. Eſſai ſur les grands evenements par les petites cauſes, Amſterd. 1758.

(b) Bonnets Betracht. der Natur. Th. I. K. VII.

(c) Die dieſe Sätze für demonſtrirt halten, mögen folgende Fragen erwägen: Muß denn jedwede Veränderung einzelner Theile eines Ganzen auf jeden Theil ſich erſtrecken, um ſie zu Theilen eines Ganzen zu machen? Beweiſet die Erfahrung einen ſolchen Einfluß der Theile der Welt auf einander? Iſt er wahrſcheinlich, da die Abnahme deſſelben mit der Entfernung der Dinge von einander vielmehr offenbar iſt? Muß denn nicht in jedwedem Dinge etwas abſolutes ſeyn; was wären bey einer ſolchen Abhängigkeit denn die Weſen der Dinge?

(d) S. Leibnitzens Lehrſätze von den Monaden §. 62. Wolf Metaph. 567. 570. 572. 575.

## §. 68.

### Vom Schickſale und Zufalle.

Je nachdem man ſich einen Begriff machet von dem Zuſammenhange der Dinge in der Welt; je nachdem wird auch der Begriff beſchaffen ſeyn von den Urſachen deſſen, was einem jeden Menſchen, und überhaupt einem jeden

ein-

einzelnen Weſen begegnet. Man wird entweder mehr oder weniger davon dem Schickſale (Fatum) zuſchreiben, der Kette nothwendig wirkenden Urſachen, die auſſer unſerer Gewalt ſind.

Man pflegt verſchiedene Begriffe vom Schickſale von einander zu unterſcheiden, und mit den Namen des Aſtrologiſchen, Stoiſchen, Türkiſchen und Atheiſtiſchen Schickſals zu bezeichnen; aber es iſt zweifelhaft, ob diejenigen, denen man dieſe Begriffe beymiſſet, ſo wie man gemeiniglich ſie erklärt, ſich dieſelben gedacht haben? Ein Schickſal annehmen in der Bedeutung, daß alles, was einem begegnet, vorher beſtimmt ſey, und erfolge völlig unabhängig von dem eigenen Verhalten, iſt eine offenbare Ungereimtheit, die wahrſcheinlicher Weiſe von keinem Vernünftigen je im Ernſte und mit Ueberlegung iſt behauptet worden. Ganz etwas anders iſt es, wenn einer erkennet, daß von dem Verhalten eines jeden, was ihm begegnet, allernächſt abhängt, aber dabey glaubt, daß ſein Verhalten durch Urſachen, die auſſer ſeiner Gewalt liegen, mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe genau beſtimmt werde.

Da das menſchliche Herz ſich oft vor ſich ſelbſt verbirgt, und der Menſch die geheimen Beweggründe und Triebfedern, durch die er gelenkt wird, nicht immer kennet: ſo kann es geſchehen,

ſchehen, daß er ſich beredet, als wäre er von einer fremden Gewalt beſtimmt worden, zu dem, was er nur ſelbſt und von ſich ſelbſt that. Einem ſolchem Wahn ergiebt er ſich beſonders leicht, wenn er ſeinen Fehler dadurch entſchuldiget zu haben glaubt. Er klagt lieber Verhängniß und Geſtirne an, als daß er ſeine Thorheit bekennet. Es kann auch ſubtilere Speculation auf dieſe Meynung führen durch verſchiedene Wege. Man ſieht aber alsdenn bald, daß die genaueſte Erörterung derſelben auf Unterſuchungen führet, die nicht alle auf einmal ausgemacht werden können; wie aus den obigen Betrachtungen über die Freyheit (§. 51.) erhellet.

Wenn die Meynung vom Schickſal auf den zu weit getriebenen Satz vom zureichenden Grunde ſich ſtützend, alle Veränderungen der Dinge in der Welt wie zuſammen kettet; ſo reißt eine andere Meynung ſie von einander, und hebt ſo gar die Regelmäßigkeit der Folge in den Begebenheiten auf. Dieß thut der Wahn vom **Ohngefähr und Zufall.** Doch es ſind auch dieß ſehr vieldeutige Saamen. Wenn dadurch nur ſo viel angezeigt würde, daß aus äuſſerlichen, aus verborgenen, aus nicht vorhergeſehenen, nicht freywillig veranſtalteten Urſachen, wider Vermuthen, etwas geſchehe: ſo könnte man nicht mit Grunde wider das Ohngefähr

gefähr und den Zufall ſtreiten, wenigſtens nicht in Rückſicht auf unſere Erkenntniß und Anſtalten. Aber man giebt dieſen Worten auch Bedeutungen, oder macht Anwendungen davon, bey welchen mit Grunde dagegen geſtritten wird.

(*) Man kann hierbey nachleſen des Herrn D. Schuberts Metaph. §. 731. 741.

## §. 69.

### Von dem Natürlichen, dem Wunderbaren und dem Wunder.

Dasjenige, was ſich in der Welt eräugnet, erfolget entweder aus den Kräften der endlichen Dinge in ihrem Zuſammenhange, oder nicht. Was auf die erſte Weiſe, durch die Kräfte und nach den Geſetzen der Natur, geſchieht, heißt mit Recht eine natürliche Begebenheit. Was nicht alſo geſchehen wäre, muß alſo eine übernatürliche Begebenheit heißen.

Aber das Wort natürlich wird, wie ſonſt (§. 60.) alſo auch in Rückſicht auf die Welt, oder die ganze Natur, bisweilen in der Bedeutung genommen, daß es ſo viel heiſſet, als was nach dem bekannten Laufe der Natur erfolgt gewöhnlich, und alſo begreiflich iſt. Dann ſteht dem Natürlichen das Auſſerordentliche entgegen, was von dem bekannten Laufe der

Na-

Natur abweichet. Wenn denn nun den natürlichen Begebenheiten die **Wunder** entgegengeſetzt worden: ſo erhellet, wie man unter einem Wunder **entweder** eine vom Urheber der Natur ſelbſt unmittelbar bewirkte, **oder** nur eine ganz ungewöhnliche aus den ſichtbar dabey wirkenden Urſachen, nach den allgemeinen Naturgeſetzen ganz unbegreifliche Begebenheit verſtehen könne. **Die Abſichten** der Wunder, Aufmerkſamkeit und Zutrauen zu erregen, könnten allerdings auch durch Begebenheiten von dieſer Art erreicht werden. Und nach jener erſten Bedeutung die **Wirklichkeit** der Wunder zu erweiſen, kann uns bey unſerer eingeſchrenkten Erkenntniß von den Kräften der Natur und ihrem Zuſammenhange nicht leicht ſeyn; wenn gleich die **Möglichkeit** nicht mit hinlänglichen Gründen beſtritten werden mag (a).

Um ſo viel mehr haben einige für recht gehalten, den Begriff vom Wunder nicht ſo hoch anzuſetzen, oder wenigſtens zweyerley Claſſen von Wundern (maiora et minora) zu unterſcheiden (b) oder ſie haben geglaubt, daß man, um die von Gott auſſerordentliches Zutrauen zu erwecken auſſerordentlich bewirkten Begebenheiten von wunderbaren Künſten der Menſchen oder anderer endlichen Weſen zu unterſcheiden, nicht auf die wunderbare That allein, ſondern auf das ganze Verhalten der Hauptperſon und alle Umſtände Rückſicht nehmen müſſe (c).

(a)

(a) S. des Hrn. D. Schuberts Metaphyſ. §. 751. ſeqq. *Bilſinger* Dilucidatt. philoſ. cap. ſec.

(b) Unter andern auch *Locke* in dem Diſc. ſur les Miracles. S. Oeuvres diverſes à Amſt. 1710. p. 349. ſeq. desgleichen *Hutcheſon* Synopſ. Metaphyſ. p. 150. ſeq.

(c) S. *Hollmanni* Commentat. philoſ. de miraculis. 1727. und *Locke* l. c. p. 358. 367.

## §. 70.

### Von einigen allgemeinen Geſetzen der Natur.

**Wenn es Geſetze der Natur giebt, die ſo allgemein ſind, daß ſie in der Geiſter- und in der Körper-Welt beobachtet werden: ſo können dieſe an keinen Ort füglicher angezeigt und erörtert werden, als in der transſcendenten Kosmologie.**

Allerdings findet man nun ſolche Geſetze in den Schriften der Philoſophen häufig angeführt, und bald auf Schlüſſe aus den Eigenſchaften Gottes, oder der beſten Welt, oder andern ſolchen Gründen, bald auf Beobachtungen gebaut; aber auf keine Weiſe alle ſtrenge erwieſen. Die vornehmſten darunter ſind: 1) das Geſetz der Stätigkeit, (Lex continuitatis) daß die Natur nie einen Sprung thue. Sie überhüpft bey ihren Anſtalten kein Mittel. Sie hat in dem Syſtem der Weſen keine Lücke (vacu-

(vacuum formarum) gelaſſen. Die natürlichen Veränderungen entſtehen nicht plötzlich, ſondern allmälich und ununterbrochen aus einander (a). 2) Das Geſetz der Sparſamkeit: die Natur thut nichts umſonſt. Sie geht immer den kürzeſten Weg. Sie verrichtet alles mit der kleinſten Kraft (Lex minimi) (b). 3) Das Geſetz der allgemeinen Erhaltung. In der Natur kömmt nichts um. Kein Element, keine Grundſubſtanz, keine Kraft; und wie einige meynten, bliebe auch immer gleich viele Bewegung in der Welt (c).

(a) S. *Leibnitz* Theodicée §. 348. Nouv. Eſſais p. 266. 440. *Locke* B. III. ch. VI. §. 12. *Bonnet* Betrachtung der Natur Th. II. *Robinet* de la Nature, tom. IV. liv. I. *La philoſophie de la Nature* (Amſt. 1770.) tom. II. pag. 537. ſeqq. Mendelsſohn Phädon Erſt. Ausg. S. 141. ff. Kästners höhere Mechanik S. 550. ff.

(b) S. *Maupertuis* Eſſay de Coſmologie; *d'Argens* Hiſt. de l'Eſprit humain tom. IV. pag. 349. ſeq. *Tetens* Comment. de principio minimi *Butz.* 1769. 4. Wolf Metaph. §. 1049.

(c) *Cartes* Princip. philoſ. part. II. §. XXXVI. *Bilfinger* de Harmonia praeſt. Sect. III. §. 31. ſqq. *Maupertuis* l. c.

## §. 71.

### Von der Möglichkeit mehrerer Welten und dem, was in einer jedweden nothwendig ſeyn müſſe.

Wenn entweder andere Dinge noch möglich ſind, als diejenigen, die dieſe Welt ausmachen; oder wenn nur eine andere Ordnung und Verknüpfung unter den Dingen möglich iſt: ſo ſind mehrere Welten möglich. Und da die Abhängigkeit der Dinge und ihrer Verhältniſſe von äuſſerlichen Urſachen ſo offenbar in die Augen fällt: ſo läſſet ſich wenigſtens in letzterer Rückſicht, und wenn man ſich dabey nicht in die Unterſuchung über das Verhältniß einer jeden Welt zu den Eigenſchaften und Zwecken ihres Urhebers einlaſſen will, nichts gegen die Möglichkeit unendlich vieler anderer Welten einwenden.

Die Möglichkeit mehrerer Welten vorausgeſetzt: ſo entſteht denn vielleicht die Frage, was in einer jedweden Welt nothwendig ſeyn müſſe? Aber es ſcheint mir dieſe Unterſuchung weder zu wichtigen Abſichten nöthig, noch der Natur unſeres Verſtandes angemeſſen zu ſeyn (*).

(*) Man findet daher bisweilen bey berühmten Metaphyſikern einiges für nothwendig bey einer jedweden Welt angegeben, was nicht einmal in Anſehung dieſer unſerer Welt ausgemacht iſt.

## §. 72.

### Von der Vollkommenheit einer Welt.

Keine Welt kann ohne Mångel und Einſchrånkung der einzelnen Theile und Kråfte ſeyn; denn ſie beſtehet aus endlichen Subſtanzen. Dieß nennt man das **metaphyſiſche Uebel**. Ohne daſſelbe kann alſo keine Welt ſeyn. Keine kann auf dieſe Weiſe vollkommen ſeyn, daß ein jeder Theil derſelben alles håtte, was man ſich nur von Vollkommenheit beyſammen gedenken mag. Und wenn hiebey das **moraliſche Uebel** oder die Abweichungen vom Geſetze, und das **phyſiſche Uebel**, oder die unangenehmen Empfindungen auch nicht nothwendig ſeyn ſollten: ſo ſind ſie doch wohl mit Grunde fůr **natůrlich** zu achten, ihr Daſeyn mehr zu vermuthen, als ihre Abweſenheit. Oder es ſcheint, daß ſich nicht darůber zu verwundern, wenn in einer Welt dieſe Arten von Uebeln angetroffen werden (a).

Die Vollkommenheit einer Welt kann in nichts anderem geſucht werden, als in der genauen Uebereinſtimmung alles deſſen, was in ihr iſt, und geſchieht, mit der Abſicht, die dadurch erhalten werden ſoll, und in der Grôſſe dieſer Abſicht ſelbſt. Soll dieß eine **innerliche** Abſicht ſeyn: ſo muß ſie ſich bey den lebendigen Weſen befinden (§. 50.). Und es muß etwas Gutes ſeyn, welches zu bewirken alles in

der

der Welt übereinſtimmt, wenn dieſe Uebereinſtimmung die Welt zu etwas vollkommenem machen ſoll.

Nichts anders alſo, als das Wohl der lebendigen Weſen, kann es ſeyn, weswegen der Welt Vollkommenheit kann zugeſchrieben werden, wenn ſie ihr in Rückſicht auf eine innerliche Abſicht zugeſchrieben werden ſoll (§. 50.). Und dann beſtünde die Vollkommenheit der Welt theils in der Gröſſe des Wohls oder des phyſiſchen Guten, ſo darinne genoſſen, des Vergnügens, ſo darinne empfunden; theils in der Vollkommenheit der Einrichtung, wodurch jenes bewirket wird. Letzteres erfordert ohne Zweifel, daß in der vollkommenſten Welt nichts ganz überflüßig iſt, nichts ganz umſonſt geſchieht. Müſſen nicht vermöge des erſtern in der vollkommenſten Welt alle nur beyſammen mögliche Subſtanzen vorhanden ſeyn (b)? Stimt es nicht mehr als das Gegentheil, mit dem Begriffe von derſelben überein, wenn alle Arten und Stufen von Glückſeligkeit darinne genoſſen werden? Und müſſen alſo nicht auch insbeſondere Geiſter da ſeyn, die, aus der vollkommenern Erkenntniß des Zuſammenhangs und der Vollkommenheit des Ganzen, die höhern Arten und Stufen des geiſtiſchen Vergnügens genießen? Daß das Daſeyn des phyſiſchen Uebels noch nicht beweiſe, daß eine Welt nicht auf das vollkommenſte eingerichtet, nicht die beſte ſey, iſt leicht einzuſehen. Auch das Da-

ſeyn des **moraliſchen Uebels**, oder die Abweichung von den moraliſchen Geſetzen, beweiſet es ſchlechthin noch nicht. Ueberhaupt kann derjenige die Vollkommenheit einer Welt nicht beurtheilen, der nur den geringſten Theil von ihr kennet.

Wenn ich das vollkommenſte Weſen zum Urheber einer Welt annehme; ſo kann ich mich nicht bereden, daß ſie ſollte vollkommener und beſſer ſeyn können, als ſie wirklich iſt. Ich kann nicht glauben, **daß eine beſſere** an ihrer Statt **möglich** (c).

(a) S. Sulzers vermiſchte Philoſ. Schriften S. 323. ff. Ein ſehr metaphyſiſches, wenn man will, tiefſinniges, Anſehen hat der Beweis, worauf Robinet ſeinen Lieblingsſatz bauet, daß in der Natur, er konnte nach ſeinen Gründen auch ſagen, überhaupt in einer Welt, gleich viel Gutes und Böſes ſeyn müſſe. Aber in Wahrheit ich kann dieſen Beweis für nichts anders halten, als für ein ſeichtes Geplauder, bey welchem zwar etwas Wahres zum Grunde liegt, ſo aber bis zur Ungereimtheit übertrieben wird. Das Endliche, dieß iſt ſein Grund, iſt immer unvollkommen. Alſo Il n'exiſte pas dans le fini un ſeul degré de bonté pure, donc chaque degré du bien y eſt allié à un degré de mal, u. ſ. w. S. de la Nature tom. I. prem. partie chap. XXIII. Das letztere folgt aus dem erſteren gar nicht. Nur bey der Gränze, oder bey dem äuſſerſten Grade, wo die Realität, oder das Gute aufhört, geht das dem Endlichen nothwendige Uebel der Einſchränkung an. Alſo nimmt vielmehr bey jedem neuen Grade

vom

von Vollkommenheit das metaphyſiſche Uebel ab. Mehr Schein bekömmt die Meynung durch den Beweis aus der Induction; aber die Unzulänglichkeit deſſelben erhellet doch endlich da auch.

(b) S. Reimarus Nat. Relig. Vte Abhandl. §. 2. ff.

(c) Man ſehe, was Herr D. Cruſius dagegen erinnert §. 357. ff. Vergl. Mendelſohns philoſ. Schriften Th. I. dritt. Geſpräch. Kann man aber nicht ſeinen Beweisgrund, daß eine Welt nothwendig endlich ſeyn müſſe, (§. 386.) umkehren, und gegen ihn ſelbſt gebrauchen, alſo ſchlieſſen: Weil eine jede Welt nothwendig endlich iſt; ſo iſt keine mögliche Welt unendlich. Folglich iſt auch die beſte der möglichen Welten endlich. Es iſt alſo nicht widerſprechend, eine Welt, die endlich iſt, für die beſte zu halten; ſo wenig es widerſprechend iſt, unter allen möglichen Menſchen einen für den beſten zu halten; obgleich ein Menſch etwas endliches iſt? Wider den Grundſatz, daß alles Endliche eines Zuwachſes fähig iſt, der beym ganzen Beweiſe zum Grunde lieget, läſſet ſich wenigſtens, wie mich dünket, mit Recht einwenden, daß derſelbe nur alſo angenommen werden darf: wider den allgemeinen Begriff der Endlichkeit iſt es nicht, ſich einen Zuwachs bey einem endlichen Dinge zu gedenken; aber es könnte demohngeachtet wider den individuellen Begriff irgend eines endlichen Dinges ſeyn. S. §. 33.

# Geſchichte der Metaphyſik.

## §. 1.

### Urſprung der metaphyſiſchen Begriffe.

So wie die Erkenntniß einzelner Menſchen noch immer von dem Sinnlichen anfängt: ſo waren ohne Zweifel auch die Betrachtungen der erſten Menſchen auf das Sinnliche gerichtet, waren phyſiſch. Aber aus der Aehnlichkeit der einzelnen Dinge, die zu wichtig für unſere Erkenntniß iſt, als daß ſie lange unbemerket bleiben könnte, mußten nach und nach allgemeine Begriffe entſtehen, und aus den allgemeinen immer allgemeinere. Die Bemerkung, daß gewiſſe Erfolge nur immer unter gewiſſen Umſtänden, nur bey der Gegenwart gewiſſer Dinge ſich eräugneten, gab die erſte Beſtimmung zu dem Begriffe einer Urſache, und das Gefühl von eigener oder fremder Kraft vollendete ihn. Die Verknüpfung der Begebenheiten mit den wirkenden Urſachen offenbaret ſich ſo allgemein, daß der Grundſatz, **Nichts ohne Urſache,** den Menſchen frühe bekannt werden mußte. Aber da man einmal ſo weit gekommen war, daß man

man die Urſachen von allem, was ſich eräugnete, wiſſen wollte, dieſe Urſachen aber bey den ſichtbaren Dingen nicht allemal anzutreffen waren; ſo konnte jetzt der Begriff von unſichtbaren Kräften entſtehen, ein Begriff, der vielleicht vom Selbſtgefühl aufgeklärt, vielleicht auch die Anleitung zur Reflexion über das Selbſtgefühl war.

Unterdeſſen waren, da man ſo weit gekommen, die erſten und wichtigſten Schritte zur metaphyſiſchen Speculation gethan.

## §. 2.

### Metaphyſiſche Streitfragen, ehe noch das Syſtem vorhanden war.

Die Dinge unterſcheiden ſich von einander durch gewiſſe Eigenſchaften, die ihnen zum Theil beſtändig zukommen, und vermöge dieſer Eigenſchaften ſind die Dinge geſchickt einiges zu thun oder zu leiden, einiges nicht. Darinne beſtehet die Natur und das Weſen der Dinge; und es iſt alſo klar, wie dieſe Begriffe haben entſtehen können, und wahrſcheinlicher Weiſe entſtanden ſind. Als nothwende Grundbegriffe der Philoſophie beweiſet ſie nicht nur die Sache ſelbſt: ſondern die Geſchichte macht uns auch die Speculation über die Weſen der Dinge als eine der erſten Bemühungen der Philoſophen bekannt. Die

mannichfaltige Verknüpfung der Dinge in der Welt iſt die natürliche Anleitung zu den Gedanken, in welchem die Welt als ein Ganzes vorgeſtellt wird; und auch dieß iſt einer von den erſten Punkten, über den die Philoſophen ſpeculirten. Kam der Grundſatz, Nichts ohne Urſache, hinzu: ſo war die Unterſuchung von dem Urſprunge aller Dinge veranlaſſet; bey welcher eben die groſſen Trennungen erfolgten, die in der Geſchichte der Theologie zu erzehlen ſind.

Was den Urſprung der einzelnen Dinge anbelangt; ſo lernten die Philoſophen Materie und Form, oder Subject, als das Behältniß der Kraft und der Modificationen, und die Eigenſchaften und Modificationen bald von einander unterſcheiden. Und damit waren ſie auf dem Wege zu den tiefſinnigſten Speculationen. Woher kömmt nun die Form der Dinge, eines jedweden Dinges Art und Weſen, das ſich bey den beſtändigen Veränderungen, welchen die Materie unterworfen iſt, erhält? Hier redet Pythagoras von Zahlen, Plato von Ideen; weil ſie keine ſchicklichere Namen fanden, die unſichtbaren Dinge zu benennen, in welchen der Grund von den regelmäßigen Formen und Wirkungen läge.

Die Philoſophen von der Joniſchen Secte, die, weil ſie auf die Körperwelt ihre Philoſophie meiſt

meiſt einſchränkten, Phyſiker genennt wurden, erklärten den Urſprung der Dinge aus gewiſſen einfachen Principien oder Elementen und deren Beſchaffenheiten. Aber in Annehmung willkürlicher Begriffe und weit getriebener Speculation beweiſen ſie ſich zum Theil metaphyſiſch genug (*).

Erzmetaphyſiker waren die erſten Philoſophen der Eleatiſchen Schule, Xenophanes und Zeno; wenn nemlich ein Metaphyſiker derjenige heiſſet, der durch den ſinnlichen Schein auf die wahre Beſchaffenheit der Natur ſich durchphiloſophiren will. Denn dieſe Männer glaubten, daß die Urſubſtanzen, die Grundweſen, ganz etwas anders als Körper wären. In dieſen unbekannten Dingen und Eigenſchaften ſuchten ſie den erſten Grund von allem, was da iſt; und leugneten trotzig alles, was die Sinnen uns vorhalten, wenn es ihren metaphyſiſchen Begriffen zuwider zu ſeyn ſchien. Die übrigen Secten der griechiſchen Philoſophen lieſſen ſich aufs metaphyſiſche nicht viel ein.

(*) S. Plato im Phädon K. 45. ff.

### §. 3.

### Metaphyſik des Ariſtoteles.

Materialien zu einer Wiſſenſchaft, in welcher der Geiſt des Philoſophen durch den ſinnlichen

Schein auf die Grundbeſchaffenheiten und Grundkräfte der Natur, auf die οντως οντα, eindringen ſollte, in welcher unterſucht werden ſollte, was bey der beſtändigen Circulation der Materie, die Dinge bey ihrem Weſen erhielte, in welcher alſo der Grund aller Wiſſenſchaft entdecket und befeſtiget, in welcher die Grundbegriffe des menſchlichen Denkens erörtert werden ſollten — Zu dieſer Wiſſenſchaft war bereits reicher Stof vorhanden; als Vater Ariſtoteles kam, und das Syſtem ſchuf. Den Namen Metaphyſik hat dieſe Wiſſenſchaft nicht von ihm, ſondern erſt nach ihm erhalten. Aber der Phyſik ſetzt er ſie ausdrücklich entgegen, als die Wiſſenſchaft, die über das ſpeculirte, was noch über die phyſiſchen Betrachtungen wäre (*). Er nennt ſie bisweilen Grundphiloſophie, bisweilen Wiſſenſchaft oder Philoſophie ſchlechthin, und deutlich genug zeigt er an, daß ſeine Hauptabſicht darinne ſey, die Natur des Dinges und die οντως οντα auszuſpähen (**).

(*) S. Metaph. Lib. IV. cap. III.

(**) S. Hollmann in Prolegom. Metaphyſ. §. IV-XXIX.

## §. 4.

### Metaphyſik der Scholaſtiker.

Die Scholaſtiker hatten nicht Kenntniß genug von der alten Philoſophie, um den Sinn und die

Ab-

Abſicht der Unterſuchungen, die Ariſtoteles in den metaphyſiſchen Büchern anſtellt, einzuſehen. Sie bemerkten nur die wichtigſten Gegenſtände, auf welche er ſeine Speculation gelegenheitlich hinführet, Gott, die Geiſter, und die Grundlehren von allen Dingen überhaupt. Daher glaubten ſie, daß die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft ſeyn müſſe, die von Gott, den Geiſtern, und allen Dingen überhaupt handele; Ontologie, Pnevmatologie und Theologie wurden von der Zeit an als weſentliche Theile derſelben angeſehen.

Wie groß das Wohlgefallen der Scholaſtiker an dieſer ihrer Metaphyſik geweſen, iſt nicht zu beſchreiben. Sie that ihnen auch allerdings wichtige Dienſte. Denn ſie war das Magazin von Kunſtwörtern und Diſtinctionen, die ſie zu Ausführung ihrer Subtilitäten bey den theologiſch-philoſophiſchen Zänkereyen brauchten. So lange die Weisheit in Worten beſtand, war ſie die Königin der Wiſſenſchaften. Aber ſo bald der gute Geſchmack über die Barbarey ſiegte, fieng man auch an, dieſe vermeynte Königin vom Throne zu ſtürzen, und ſie, als ein Ungeheuer, zu verabſcheuen, oder zu verlachen.

§. 5.

## §. 5.

### Unbeſtimmtes Schickſal der Metaphyſik bey der Reformation der ſcholaſtiſchen Philoſophie.

Da man dasjenige, was man bey der ſcholaſtiſchen Philoſophie verabſcheute, hauptſächlich bey der Metaphyſik fand; ſo war der Haß der Antiſcholaſtiker auch hauptſächlich gegen ſie gerichtet. Ja auch diejenigen, die die peripatetiſche Philoſophie liebten, und ihr nur eine beſſere Geſtalt zu geben ſuchten, ſcheinen zum Theil an der Verbeſſerung der Metaphyſik verzweifelt zu haben. Von den Vätern der neuern Philoſophie wurde die Nothwendigkeit einer Grundwiſſenſchaft zu gut bemerket, als daß ſie die Metaphyſik ganz hätten übergehen können. Aber einige von ihnen behandelten nur einzelne Stücke, ohne etwas vollſtändiges zu liefern; andere ſannen auf eine andere Metaphyſik, die nicht beſſer als die ſcholaſtiſche geweſen ſeyn würde, wenn ſie damit zu Stande gekommen wären. Dabey erhielt ſich die ſcholaſtiſche Metaphyſik noch immer bey vielen in Anſehen. Und ein anderer Theil hatte daher noch immer guten Grund, gegen die Metaphyſiker los zu ziehen.

(*) S. Hollmann in proleg. ſonderlich §. XLI.

§. 6.

## §. 6.

### Leibnitziſch-Wolfiſche Metaphyſik.

Der Wiederherſteller, wenn ich nicht ſagen ſoll der Schöpfer, einer beſſern und nach dem Sinn der Alten eingerichteten Metaphyſik war Leibnitz. Nicht nur aus den, durch ihn an das wiſſenſchaftliche Licht gebrachten, Hauptgrundſätzen wird ihn die Nachwelt dafür erkennen; ſondern hauptſächlich auch aus der Speculation, in welcher er die Natur, entkleidet von dem ſinnlichen Schein, aufzuſtellen verſucht hat; eine Speculation, welche, man mag auch von ihr übrigens urtheilen, wie man will, doch gewiß ſo merkwürdig iſt, als je eine von denjenigen war, durch welche die Philoſophen der alten Welt ſich verewigt haben.

Aus Leibnitzens Ideen ſchuf **Wolf** das vollſtändige Syſtem. Man müßte freylich vom Vorurtheil ſehr verblendet ſeyn, wenn man nicht den Hauptfehler dieſes Syſtems bald gewahr werden ſollte, daß zu viel auf willkührliche oder ſchwankende Begriffe gebaut, und daher manches, ſo anfangs bewieſen ſcheint, im Grunde nicht bewieſen iſt. Aber ob nicht noch dadurch ein merkwürdiger Schritt in dem Fortgange der philoſophiſchen Erkenntniß befördert worden; ob nicht mehr dazu gehörte, ein ſolches Syſtem aufzuſtellen, als es zu beleuchten und die Fehler daran gewahr zu werden; läſſet ſich vielleicht nun ſchon entſcheiden. (*)

(*) Meinen Leſern überlaſſe ich hier Betrachtungen anzuſtellen über die Krönung der heftigſten Schrift wider die Monadenlehre und das ganze Leibnitziſch-Wolfiſche Syſtem (S. Met. §. 36. — Das mußte er noch erleben, der Mann, den man Vorzugsweiſe den Philoſophen, und ſogar den deutſchen *Mercurius Trismegiſtus* nannte! (S. Brucker in ſupplement. ad Hiſtor. crit. Philoſophiae S. 895.) Merkwürdiger Beweis von der Hinfälligkeit des Ruhms eines Metaphyſikers! Oder ſoll ich lieber ſagen, von der deutſchen Freyheit im Denken?

## §. 7.

### Die Beſtimmung der Metaphyſik iſt noch immer ungewiß geblieben.

In dem Wolfiſchen Syſtem hat die Metaphyſik gewiſſermaſſen einen Zuwachs an der Kosmologie bekommen, den auch das entgegengeſetzte Syſtem angenommen hat. Beyde Syſteme ſind copirt worden. Unzählige male das erſtere. Aber bey allem dem iſt das Syſtem der Metaphyſik noch nicht auf einerley Abſicht gegründet, und in gewiſſe Grenzen gebracht. Unter uns Deutſchen, die wir ſo ſehr für das Syſtem ſind, zieht noch immer einer dahin, der andere dorthin, und der eine Theil reiſſet ein, wo der andere bauet. Und die meiſten Ausländer mögen, wie es ſcheint, mit einer eigenen Wiſſenſchaft von Metaphyſik gar nichts zu thun haben.

# Natürliche Theologie.

Rom. I, 20.

Τα αορατα αυτȣ τοις ποιημασι νοȣμενα καθοραται.

# Natürliche Theologie.

## §. 1.

### Vorerinnerung.

Die Lehre von Gott enthält die erhabenſten Gedanken, zu denen die menſchliche Seele ſich aufſchwingen kann; und diejenigen Grundſätze, auf welche die Sittenlehre der Vernunft erbaut wird, von welchen die allgemeine Wohlfahrt abhängt. Hier iſt Leichtſinn Ruchloſigkeit, und Kühnheit Frevel. Keine ſkeptiſche Sophiſterey, keine dogmatiſche Spitzfindigkeit, ſollte dieſe heiligen Betrachtungen entſtellen.

Um dieſen wichtigen Theil der Philoſophie ſeiner Würde und Abſicht gemäß abzuhandeln,

will ich verſuchen aus unſtrittigen und dem gemeinſten Verſtande faßlichen Begriffen und Grundſätzen zu philoſophiren, und alles zu vermeiden, was den Feinden der Religion zum Vorwurfe Gelegenheit geben könnte. Ich will das Zweifelhafte, auf zweydeutige Worte und ſtrittige Grundſätze hinaus laufende, der Metaphyſik überlaſſen. Ich will dabey das Syſtem meiner Kirche vergeſſen, und mich in Gedanken in jene Zeiten verſetzen, wo die menſchliche Vernunft noch ſich ſelbſt überlaſſen, noch nicht durch das hellere Licht der Offenbarung erleuchtet, den groſſen Gedanken ſich dachte.

# Erſtes Hauptſtück.

## Von Gottes Exiſtenz und Eigenſchaften.

## Erſter Abſchnitt.

### Von der Exiſtenz Gottes.

§. 2.

Allgemeiner Grundbegriff von Gott.

Wenn wir von denjenigen Bedeutungen abgehen, die der Name Gott, oder dieſem entſprechende Namen aus andern Sprachen, nur beym Misbrauche und bey der uneigentlichen Anwendung haben: ſo ſcheint der Begriff von Gott, der mit größtem Rechte für den allgemeinen Begriff gehalten werden kann, und für einen Grundbegriff, in welchem noch keine ſtrittige Beſtimmungen angegeben werden, dieſer zu ſeyn: daß Gott dasjenige Weſen, welches den Grund von dem Daſeyn dieſer Welt in ſich enthält, oder die erſte Urſache, von welcher die

Welt wenigſtens in ihrer *Form* und *Erhaltung* herrühret; das *höchſte Weſen*, mit welchem wir in Verbindung *ſtehen*.

Aber gleichwie aus den Gründen, die die Exiſtenz Gottes beweiſen, ſogleich erhellet, daß dieſe erſte Urſache eine **von der Welt unterſchiedene** und eine **verſtändige Subſtanz** ſeyn müſſe; alſo iſt auch keine Religion zu gründen, wofern man nicht dieſes in dem Begriffe von Gott annehmen wollte, keine Religion davon zu erwarten. Daher hat man jederzeit, und mit Grunde, diejenigen unter die **Gottesläugner** gezählt, die zwar dem Namen nach einen Gott erkannt haben, aber nicht unter dieſem Namen die erſte Urſache der Welt, als ein von ihr unterſchiedenes und verſtändiges Weſen, verſtanden haben.

Dieß ſind alſo nothwendige Grundbeſtimmungen in dem Begriffe von Gott; und in dieſer Bedeutung des Namens wollen wir nun die Exiſtenz Gottes beweiſen.

## §. 3.

**Ob der Satz, daß ein verſtändiges Weſen der Urheber der Welt, eine Grundwahrheit? Grund, warum wir vernünftiger Weiſe ihn annehmen müſſen.**

Vielen ſcheint die Lehre, daß ein Gott iſt, oder daß ein verſtändiges Weſen der Urheber und

und Regent der Welt, eine aus ſich ſelbſt ſo offenbare Wahrheit zu ſeyn, daß ſie ſelbige unter diejenigen Grundwahrheiten rechnen, die der menſchliche Verſtand, ohne Räſonnement und Beweiſe, ſogleich mit Ueberzeugung annimmt, ſo bald er ſie nur denket; woferne Vorurtheil und Leidenſchaft es nicht verhindern, welche gegen alles, was man nur von Wahrheit aufbringen mag, das Gemüth einnehmen und Zweifel erregen können (*).

Es kann aber ſeyn, daß ihnen nur deswegen dieſe Wahrheit aus ſich ſelbſt klar und einleuchtend zu ſeyn ſcheinet, weil ſie eine ſehr unmittelbare Folge aus einem der gewöhnlichen Hauptgrundſätze des menſchlichen Denkens iſt; und weil ihnen vielleicht mancher Beweis dieſe Wahrheit mehr zu verdunkeln als aufzuklären geſchienen hat.

Der Grundſatz, der jeden Vernünftigen gar leicht zur Erkenntniß Gottes bringen kann, iſt nemlich dieſer: daß ein Syſtem der Dinge, das ſo unermeßlich viele Ordnung, Regelmäßigkeit und Vollkommenheit enthält, das den Werken unverſtändiger Kräfte ſo unähnlich, hingegen den Werken verſtändiger Weſen ſo ähnlich iſt, ein verſtändiges Weſen zum Urheber, Verſtand und Weisheit zum Grunde haben müſſe (§. 24).

Dieſer Gedanke iſt ſo natürlich; der entgegengeſetzte iſt ſo grundlos, allen Regeln des vernünftigen Denkens ſo zuwider, daß nur Thoren in ihrem Herzen ſprechen: Es iſt kein Gott; und Zweifel wider die Exiſtenz Gottes nur aus Hirngeſpinſten, aus Unachtſamkeit, aus irrigen Vorausſetzungen, oder aus Begierde zu zweifeln und zu widerſprechen, entſtehen können (**).

Doch wir wollen dieſe Zweifel und die ſcheinbarſten Einwendungen wider dieſen Grundſatz unterſuchen.

(*) S. *Appeal to Common Senſe in Behalf of Religion.* Edinb. 1768.

(**) Das Vorgeben, als ob, wer weiß wie viele Nationen von Atheiſten wären, und überhaupt die Atheiſtenmacherey, haben oft ſehr unzulängliche Gründe. Ein eigenes weitläuftiges Buch dagegen iſt *Al. Brennae* S. I. opus metaphyſ. crit. et hiſt. de generis humani conſenſu in agnoſcenda divinitate. Florent. 1773. 2. voll. 4.

## §. 4.

**Erſter Einwurf: Unſere Erkenntniß geht nicht weiter, als unſere Erfahrung, nicht bis auf die letzten Urſachen.**

Wenn alle unſere Erkenntniß auf Erfahrungen beruht; und auch nur die Uebereinſtimmung aller unſerer Erfahrungen der Grund der Lehr-

ſätze von der Cauſſalität iſt, der Grund, daß wir von allem eine Urſache, von regelmäßigen Dingen eine verſtändige Urſache wiſſen wollen: (§. 23.) ſo kann es vielleicht einem ſcheinen, als ob wir über die Grenzen unſerer Erkenntniß giengen, und dieſe Grundſätze zu weit ausdehnten, wenn wir ſie auf den letzten Grund der Dinge, auf die innerſten Weſen, auf Welt und ihren Urſprung anwenden (a).

Einige möchten hier antworten, daß unſere Erkenntniß nur bey den Empfindungen und bey der Erfahrung entſpringt, aber in ſich einen andern Grund hat, und daher natürlicher Weiſe weiter ſich erſtreckt, als die Erfahrung (b).

Aber wenn auch unſere Begriffe und Urtheile keinen andern Grund haben, als die Erfahrung; wäre es denn vernünftiger, das, was dieſen auf Erfahrung, das heißt, auf das, was wirklich und gewiß möglich iſt, gegründeten Begriffen zuwider iſt, lieber anzunehmen, als was ihnen gemäß iſt? Wenn keine Erfahrung, und überhaupt kein vernünftiger Gedanke, die Vermuthung veranlaſſen kann, daß etwas wie die Welt, etwas wie der Menſch, anders als durch die Kraft eines verſtändigen Weſens vorhanden ſeyn könne: ſo muß ich ja eben deswegen, wenn ich ſichern Gründen beym Denken folgen, nicht ohne Grund etwas annehmen will, bey der Welt eine Gottheit annehmen (§. 24.).

Aber wir wenden ja gar nicht einmal unſere Grundſätze auſſer den Grenzen der Erfahrung an, wenn wir nach Grund und Urſache bey denjenigen Dingen fragen, deren Abhängigkeit von Kräften auſſer ihnen durch die Erfahrung ſelbſt offenbar iſt. Sind nicht alle Dinge dieſer Welt, Thiere und Pflanzen, in ihrem Urſprung und in ihrer Erhaltung, ſind nicht die groſſen Weltkörper alſo abhängig? Wenn ich bey allen dieſen Dingen den Grund ihrer Beſchaffenheiten, ihrer Vollkommenheit und regelmäßigen Verknüpfungen auſſer ihnen finde; muß ich nicht nach der Grundurſache aller dieſer Dinge und Verknüpfungen fragen?

(a) S. *Hume* Enquiry concerning human Underſtanding Sect. IV. XI.

(b) Homes Verſuche, Th. II. Abhandl. über die Kraſt.

## §. 5.

### Zwote Ausflucht: Die Folge der Dinge in der Welt hat keinen Anfang.

Aber hier findet ſich vielleicht eine neue Ausflucht. Eines, möchte man ſagen, kömmt vom andern; aber ohne erſte Urſache. — Alſo eine Zeugung aus der andern, eine Bewegung aus der andern, ein Menſch vom andern, eine Pflanze aus der andern; und keine erſte Urſache, kein ſelbſtſtändiger letzter Grund zu allen dieſen

ſen Folgen? Und dieß anzunehmen ſollte Vernunft ſeyn? Wenn ich frage, wodurch eine Kette, dern Anfang oder Ende nicht zu ſehen iſt, gehalten werde: ſo ſoll die Antwort, daß ihre Glieder unendlich viele ſind, vernünftig ſeyn?

Eine Reihe von Folgen ohne Anfang zur Urſache angeben, iſt eben ſo viel als keine Urſache angeben; iſt eine Rede voller Widerſprüche (§. 21.).

(*) Einige unternehmen, den Urſprung der Menſchen und Thiere aus der Geſchichte zu erweiſen. Allein dieß führet in weitläuftige Unterſuchungen, bey welchen die möglichen Einwürfe, wenn ſie auch nicht genug gegründet ſind, doch immer ſo viel Schein bekommen, daß die Evidenz des Beweiſes für wenige nur behauptet werden dürfte. S. Reimarus in den Betrachtungen über die natürliche Religion. S. 40. ff.

## §. 6.

### Ob die ſchöpferiſche Kraft in der Welt ſelbſt ſeyn könne? Grenze der natürlichen Erkenntniß von Gott.

Aber es ſey, daß ein Grund, ein letzter Grund, von allem dem, was wir in der Welt erblicken, da ſeyn muß; eine Kraft, von welcher Himmel und Erde eingerichtet iſt, Menſchen und Thiere, Körper und Seelen, ihr Daſeyn haben: kann dieſer Grund, kann dieſe Ktaft nicht in der Welt ſelbſt ſeyn? Eine ſolche Vorſtellung ſcheint, auf

verſchiedene Weiſe beſtimmt, den Grund mancher der Religion entgegengeſetzter Syſteme auszumachen. Wir wollen ſie entwickeln: ſo wird erhellen, ob Wahrheit darinnen iſt, oder nicht.

Was ſoll dieß heiſſen: der Grund von der Welt in ihr ſelbſt, der Grund von dem Daſeyn der Menſchen und der Thiere der Erde und des Himmels in der Welt? Wir wollen die Frage theilen. Was ſoll dieß heiſſen, die Menſchen kommen her von einer Kraft, die in der Welt ſelbſt liegt? Es kann ſo viel heiſſen: In den Elementen und ihren Kräften, in der Kraft der Wärme, und der Erde, und des Waſſers, und was etwa für andere Elemente in der Natur ſind, liegt Grundes genug, daß einmal die Menſchen und die übrigen Thiere haben entſtehen können.

Aber warum ſollte ich dieſes glauben? Ganz ein anderes lehret ja die Erfahrung!

Doch es giebt ja auch Erfahrungen, die da beweiſen, daß aus lebloſer ungebildeter Materie, durch Fäulniß, durch die bloſſe Wirkung der lebloſen Kräfte, Thiere erzeugt werden können? Ein ſolcher Urſprung eigentlicher Thiere iſt noch nicht mit hinlänglichen Gründen bewieſen worden. Und wenn es auch Erfahrungen gäbe, die da bewieſen, daß gewiſſe Thiere, oder Halbthiere, aus den Wirkungen lebloſer Kräfte entſtün-

ſtünden; dürfte ich darum einen ſolchen Urſprung von den übrigen Thieren, und von den Menſchen, mir gedenken? (*)

Und wenn ich auch annehmen wollte, daß Thiere und Menſchen durch die Kräfte der lebloſen Dinge des Himmels und der Erde, haben entſtehen können: müßte ich nun nicht fragen, wer hat die Natur alſo eingerichtet, Himmel und Erde alſo geformt, und ſie in eine ſolche Verbindung mit einander gebracht, daß, durch die Kräfte ihrer Elemente in einer ſolchen Verknüpfung, nun ſolche wunderbare Wirkungen hervorgebracht werden können, daß Menſchen durch ſie ihr Daſeyn erhalten konnten?

Kaum ſcheint es glaublich, daß es Philoſophen gegeben habe, die den Urſprung des ganzen Weltgebäudes dem Zufalle zuſchreiben konnten, das heißt: einem nicht durch ein verſtändiges Weſen veranſtalteten Falle, einem Falle, von deſſen Erfolg ſich kein eigentlicher Grund angeben läſſet (Metaph. §. 68.), einem ohngefähren Zuſammenſtoſſe ewiger Atomen. Bey der Welt, bey Himmel und Erde, an den Zufall lieber zu gedenken als an ein verſtändiges Weſen! Welcher Grundſatz des vernünftigen Denkens, oder welche Erfahrung, rechtfertiget denn einen ſolchen Einfall? Sollte es nicht erlaubt ſeyn, ihn Unſinn zu nennen, ohne einer weitern Antwort ihn

ihn zu würdigen? Sollte es mehr brauchen, ſeine Ungereimtheit völlig begreiflich zu machen, als daß man ihn nur ein wenig entwickelt, nur ein wenig überleget, was Welt heiſſe, und was Zufall, oder ein Zuſammenſtoß unbelebter Atomen heiſſen könne?

Aber was Zufall genannt wird, kann vielleicht beſſer **Nothwendigkeit** genannt werden. Nothwendig ſind vielleicht Himmel und Erde entſtanden, oder von Ewigkeit vorhanden? Was für eine Nothweudigkeit ſoll ich denn hier annehmen? Eine abſolute Nothwendigkeit in den Weſen der einzelnen Dinge, in der regelmäßigen Verbindung mit einander zu ſeyn, und regelmäßig mit einander zu wirken? Wie kann ich eine ſolche abſolute innerliche Nothwendigkeit mit Grunde annehmen, da ich weder in mir dergleichen empfinde, noch an irgend einem Dinge ſie gewahr nehme? Ich ſehe ja, daß die Elemente der Materie zu jedweder Verbindung geſchickt ſind. Ich ſehe, daß ganz andere Verbindungen, nicht ſolche regelmäßige Verbindungen, zum Vorſcheine kommen, wenn ſie nicht durch eine verſtändige, oder wenigſtens regelmäßig eingerichtete, Kraft getrieben werden. Und kann ich denn überhaupt eine **blinde**, d. h. in keinem verſtändigen Weſen gegründete **Nothwendigkeit**, bey einer Welt der Geiſter der Ordnung und des Lebens annehmen? Die Nothwendig-

wendigkeit, die bey dem Urſprunge und den Veränderungen der Dinge zu erſehen iſt, iſt alſo blos eine äuſſerliche, das heißt, eine Folge der Abhängigkeit, eine ſolche, die nach einem Grund und nach einer letzten Urſache zu fragen, uns beſtimmt (§. 5.); nach einem für ſich nothwendigen und unabhängigen verſtändigen Weſen, durch deſſen ſchöpferiſche Kraft dieſe Welt der abhängigen Dinge ihr Daſeyn erhalten hat.

Es täuſchen ſich alſo auch diejenigen mit leeren Worten, die die Natur ſtatt der Gottheit annehmen, nicht den einzelnen Kräften, ſondern dem ganzen Syſtem, den Grund und Urſprung von allem, was da iſt, und geſchieht, zuſchreiben. Denn das Ganze iſt ja nichts anders, als die einzelnen Dinge und Begebenheiten zuſammengenommen. Und von ihnen insgeſamt, und ihrer Verbindung, müſſen wir den Grund in einem verſtändigen Weſen annehmen, wenn wir vernünftig denken wollen.

Aber wo iſt dieſes Weſen; wie hänget es mit den übrigen Dingen, mit der Welt, zuſammen? Wie eine Seele mit ihrem Körper oder wie? — Dieß ſind Fragen, die die Vernunft völlig zu beantworten, ſchwerlich im Stande iſt; und bey denen ſie ſich leicht in die Grundirrthümer zurück verlieren kann. Der Menſch, der alles gern im Bilde vor ſich ſehen möchte, ſtrebt auch nach einer ſolchen anſchauenden Erkenntniß

vom

vom Schöpfer. Er ſollte bedenken, daß er ſie von ſeinem eigenen Geiſte nicht hat; und gar nicht unternehmen, ſolche Fragen aufzulöſen. Wir wollen unterdeſſen ſehen, was ſich bey der genauern Entwickelung des Begriffes von einem Weſen, von welchem die Welt ihr Daſeyn hat, offenbaren wird (**).

(*) S. Reimarus S. 88. ff. und die Nouv. Recherches ſur les êtres microſcopiques 1769.

(**) Die ſonſt gewöhnlichen Beweiſe für die Exiſtenz Gottes und die angeblichen Einwürfe wider dieſelbe kann man finden in *Hollmann.* Pneumatolog. §. CXXV - CXXXIV. *Schubert.* Metaphyſ. pag. 505 - 524; und ausführlicher in *Ioach. Langii* Cauſſa Dei. Hal. 1723. S. *Samuel Clarkes* berühmter Tractat iſt nicht überall ſo demonſtrativ, als er ausſieht.

Zwey-

# Zweyter Abſchnitt.

## Weitere Entwickelung des Begriffes von Gott, in Rückſicht auf die Gründe ſeiner Realität.

### §. 7.

**Gott iſt independent und ewig. Wir müſſen uns von Gott den erhabenſten Begriff, der uns möglich iſt, machen.**

Diejenigen vernünftigen Betrachtungen, die den Menſchen zur Erkenntniß Gottes bringen, lehren ihn als ein verſtändiges Weſen verehren. Und da die Welt, ſein Werk, über unſere Begriffe, herrlich und erhaben iſt: ſo müſſen wir ja eingeſtehen, daß der Herr der Welt vollkommener iſt, als wir begreifen können. Aber ob wir denn alſo gleich nicht ſo vollkommen, als er iſt, uns ihn werden vorſtellen können: ſo dürfen wir ihn doch nicht unvollkommener uns vorſtellen, als wir können; nicht ſo, daß wir ein anderes Weſen, welches vollkommener wäre, uns vorſtellen können. Wir müſſen demnach Gott als den **vollkommenſten Geiſt** uns gedenken (Metaphyſ. §. 62.).

Es

Es kann zwar der Gedanke entſtehen, ob nicht vielleicht der Schöpfer der ſichtbaren Welt ein eingeſchränktes, und von einem höhern abhängiges Weſen ſey? Allein, wenn auch dieſer Gedanke Grund hätte: ſo wäre ja alsdenn nicht dieſer Schöpfer ſondern das höhere Weſen, von welchem er abhängig iſt, nach dem Grundbegriffe, Gott (§. 2.).

Wie aus dem Begriffe eines unabhängigen, für ſich nothwendigen Weſens, der Begriff der höchſten, unendlichen, Vollkommenheit entſteht; (Met. §. 61.) wollen wir hier nicht wieder unterſuchen. Unnatürlich iſt es gewiß, bey einer ſolchen Menge endlicher Weſen, bey einer ſolchen Leiter aufſteigender Vollkommenheit, beym eingeſchränkten ſtehen zu bleiben. Das Endliche ſollte ſeyn: und das Unendliche ſollte nicht ſeyn? Das Unendliche, in deſſen Weſen wir allein die Nothwendigkeit des Seyns erblicken? Das erſte, unabhängige Weſen ſollte eingeſchrenkt ſeyn?

Ich will unterdeſſen doch nicht blos aus dem Begriffe des vollkommenſten Geiſtes fortſchlieſſen, um den Begriff von Gott weiter zu beſtimmen: ſondern die Eigenſchaften Gottes einzeln aus der Betrachtung der Welt zu erkennen ſuchen.

§. 8.

## §. 8.

### Gott iſt mächtig, gütig und weiſe.

Was für einen Schöpfer verkündiget denn die Welt? Vor ihm zittern die Könige. Die Erde iſt ein Punkt in ſeinem Reiche. Er hat die Himmel ausgebreitet. Er hat die Kräfte geſchaffen, und der Natur Geſetze gegeben. Alles, was groſſes vorhanden iſt, kömmt von ihm her. Gros und mächtig iſt er, weit mehr als wir begreifen können.

Aber iſt er groß Schaden anzurichten? Groß wehe zu thun? Freut ſich nicht jede Creatur ihres Daſeyns? Freuen ſich nicht Millionen ihres Daſeyns?

Wie viel Gutes iſt nicht für dich vorhanden, o Menſch. Wie viele Quellen des Vergnügens haſt du nicht in dir, und auſſer dir?

Wenn nun alles in der Welt übereinſtimmt, Gutes zu bewirken; können wir vernünftiger Weiſe etwas anders annehmen, als daß der Schöpfer das Gute gewollt? Wenn bey einer regelmäßigen Verknüpfung eines das andere befördert, um Gutes zu bewirken; ſollen wir da nicht Mittel und Abſichten erkennen; und wenn bey der mannichfaltigen Verbindung nicht geſagt werden kann, daß etwas beſſer hätte ge-

macht werden können, die geſchickte Verknüpfung **Weisheit** nennen (*).

(*) Ueber die Abſichten der natürlichen Dinge, zum Beweis der Güte und Weisheit des Schöpfers, verdient vornemlich wieder des ſel. Reimarus Natürl. Religion nachgeleſen zu werden.

## §. 9.

Aber woher das Böſe in der Welt? Erörterung dieſer Frage in Anſehung des phyſiſchen Uebels.

Wenn wir aus der Beſchaffenheit der Welt auf die Eigenſchaften des Schöpfers ſchlieſſen, und wegen des guten, ſo wir in derſelben antreffen, ihm Vollkommenheiten beylegen: müſſen wir nicht gleicher Weiſe, wegen der Unvollkommenheit und des Böſen, ſo in der Welt angetroffen wird, Unvollkommenheit und böſe Eigenſchaften bey ihm vermuthen? Oder ſind wir etwa genöthiget, zwey Weſen mit einander als die Urſachen dieſer Welt anzunehmen, ein Gutes und ein Böſes.

Laſſet uns zuerſt vernehmen, was man Unvollkommenheit und Böſes nennt.

Wenn derjenige, ſo über die Unvollkommenheiten und das Uebel in dieſer Welt klaget, die

die Antwort auf die Frage, warum er eigentlich klagt, allemal aufrichtig geben wollte: ſo würde ſie ohne Zweifel meiſtentheils dieſe ſeyn, daß er nicht immer ſo vergnügt ſey, als er zu ſeyn wünſche, indem er oft Schmerz des Körpers empfinde, oft innerlichen Verdruß des Geiſtes, oftmals Mangel leide an dem, was er zu ſeinem Vortheile brauchte, daß er von Menſchen und Thieren und den lebloſen Elementen allerhand Ungemach ausſtehen müſſe, ſo oft in ſeinem Vergnügen geſtöhrt, in ſeinen Abſichten gehindert werde.

Es läßt ſich aber auch der Klage ein ehrbares Anſehen geben. Man klagt für das ganze menſchliche Geſchlecht; daß Unwiſſenheit die Menſchen verhindere, ihren wahren Vortheil zu erkennen, und zu befolgen, Irrthum ſie beſtimme, Scheingüter zu wählen, die, ſtatt zu beſeligen, nur beunruhigten und quälten; daß Kriege das Land verwüſten, und Seuchen ganze Geſchlechter hinweg raffen; daß der zerbrechliche Körper des Menſchen, tauſend unangenehmen Empfindungen immerzu ausgeſetzet, wenn er mühſam erhalten und ernährt worden iſt, zuletzt zerfalle, wenn der Menſch zu leben gelernt habe.

Der Unzufriedene ſchließt vielleicht auch die unvernünftigen Thiere mit in ſeine Klagen ein. Auch ſie empfinden die Unvollkommenheit des

irdiſchen Lebens. Ganze Geſchlechter ein Raub des mächtigern Würgers, der durch Inſtinkt gezwungen, ſie auffrißt. Oft ein Spiel der künſtlichen Grauſamkeit der Menſchen.

Endlich müſſen die Elemente und die lebloſe Natur ſelbſt zur Klage dienen. Sind ſie nicht mit einander im Streite? Die Stürme, die das Meer bewegen, und oft zu Tauſenden die Menſchen verſchlingen; die Ungewitter, die über ganze Gegenden hinfahren, und die Hoffnung des Landmanns, der durch harte Arbeit ſein Leben ohnedem mühſam genug erhält, in einer Minute zernichten; die Erdbeben, die Städte in den Abgrund ſtürzen; ſind dieß nicht Beweiſe von dem unvollkommenen Bau der Welt, müſſen ſie nicht Zweifel gegen die Vollkommenheit und Güte des Schöpfers erwecken (*)?

Nein, dieſes und alles, was der Misvergnügte, oder der Spötter, zum Tadel der Schöpfung ſagen kann, beweiſet nicht, daß die Welt könnte beſſer ſeyn, rechtfertiget vor der nachdenkenden Vernunft keinen Zweifel wider die Güte und Weisheit des Schöpfers; gründet nicht die Vermuthung von zweyen höchſten Weſen, einem guten und einem böſen Schöpfer. Genauere Erwägung zeigt uns dieſes gar leicht bis zur hinlänglichen Befriedigung.

1) Bey

1) Bey allen dieſen Klagen wird gewöhnlich durch einſeitige Betrachtung das Uebel in der Welt zu groß vorgeſtellt. Die Liſte des Uebels iſt leicht groß zu machen. Denn die Welt iſt groß. Sollte aber die Menge des Uebels auch noch groß ſcheinen, wenn das Gute gleichfalls gezählt, und damit verglichen würde? Die Summe der angenehmen Empfindungen neben der Summe der unangenehmen geſtellt, würde die Zahl der letztern nicht als unendlich klein verſchwinden? Aber ſo iſts, eben weil die unangenehme Empfindung wider die Natur iſt, ſo wird ſie leicht bemerket, die angenehme aber leicht überſehen. Daher vergißt der Menſch in einer verdrüßlichen Viertelſtunde, wo er unzufrieden iſt mit ſeinem jetzigen Zuſtande, gar leicht alles das Gute, ſo ihm zu Theil worden iſt, ſpricht der Welt die Vollkommenheit ab, weil er ſie durch den Nebel der unangenehmen Empfindung nicht gewahr wird, urtheilt, daß die Welt voll Unvollkommenheit, weil er voll Unmuths iſt.

2) Unwiſſenheit nennt oft dasjenige ſchlechthin Uebel, deſſen überwiegender Nutzen leicht zu erkennen iſt. Das allermeiſte von dem, was in der Anklage des Schöpfers als Böſe vorgeſtellet wird, iſt gut, wenn

man es auf einer andern Seite betrachtet. Die Stürme verwüſten. Aber Stürme reinigen auch die Luft von ſchädlichen Dünſten. Der Donner verheeret die Früchte. Aber er befördert auch ihr Wachsthum. Und Stürme, Donner und Erdbeben müſſen die Menſchen bisweilen erinnern, daß ſie, und ihre Werke, Staub ſind, daß eine höhere Macht über ihnen iſt, die ſie zerſchmettern kann. Ueberhaupt wo bliebe die Tugend ohne Unglück, wo Standhaftigkeit, Mitleiden? Und iſt nicht immer eines Unglück des andern Glück? Allerley Krankheiten nehmen die Menſchen hinweg. Aber ſollten Menſchen nicht ſterben? Muß nicht ein Geſchlecht dem andern Platz machen? Ganze Geſchlechter von Thieren ſind ein Raub des mächtigern Würgers. Gewiß das Unglück dieſer Thiere iſt dabey ſo groß nicht, als es vorgeſtellet werden kann. Alles wohl erwogen, möchten ſie wohl noch dabey gewinnen. Speiſe mußte doch da ſeyn. Es iſt ja eher ein Beweis von der Güte des Schöpfers, als vom Gegentheile, daß er die Materie, die ſchon als Speiſe nöthig war, hat Antheil nehmen laſſen an dem Leben und an der Glückſeligkeit (**). Es ſcheint übel zu ſeyn, daß die Menſchen ſchwach gebohren werden, ſchwächer als die meiſten unver-

nünfti-

nünftigen Thiere. Aber wenn das Kind in den erſten Monaten entlaufen könnte: wo bliebe die Ausbildung? Daß die Erkenntnißkräfte und überhaupt die Fähigkeiten, die Glücksgüter und andere Vortheile des Lebens, ungleich ausgetheilet ſind unter den Menſchen, knüpfet dieß nicht das Band der Geſellſchaft? Iſt nicht Arbeit zur Geſundheit des Menſchen nöthig, und eine mannichfaltige Quelle des Vergnügens? Sind es nicht die Bedürfniſſe, die die Fähigkeiten des menſchlichen Verſtandes erwecken und wirkſam machen? Der Schmerz ſelbſt iſt gut. Er erhöht die angenehme Empfindung. Er iſt eine Quelle des Vergnügens bey der Erinnerung an das überſtandene Ungemach.

3) Die meiſten Beſchwerden rühren davon her, daß jeder Menſch gar leicht verlangt, ſein Vergnügen ſollte die einzige Abſicht ſeyn, auf welche alles andere eingerichtet wäre; daß er vorausſetzet, alle Vollkommenheit der Schöpfung müſſe auf dieſem Erdball vereiniget, oder derſelbe müſſe der vollkommenſte Planete ſeyn. Er legt zum Grunde, daß nach der Vollkommenheit dieſes Lebens die Vollkommenheit der Schöpfung in Anſehung des Menſchen beurtheilet werden könne. Und dieſe Grün-

de ſind, wo nicht offenbar thöricht, doch wenigſtens willkührlich angenommen.

4) Das Endliche ganz vollkommen zu verlangen, iſt widerſinnig (Metaph. §. 72.). Die Forderung, daß dieſe oder jene Unvollkommenheiten bey den Dingen dieſer Welt nicht ſeyn ſollten, iſt alſo ſo lange ein unbeſonnenes Begehren, bis ausgemacht iſt, ob ſie dem Guten unbeſchadet hätten wegbleiben können. Will man z. B., daß die Menſchen den unangenehmen Empfindungen nicht ausgeſetzt ſeyn ſollten: ſo muß man beweiſen, daß alles das Gute, ſo nun in der Welt iſt, daß das, was reel und gut iſt am Menſchen, und für den Menſchen, hätte da ſeyn können, wenn jene Unvollkommenheit nicht geweſen wäre. Wie will man dieſes beweiſen? Genug, daß man nicht zeigen kann, daß irgend etwas ſchlechterdings böſe ſey, zwecklos in der Schöpfung vorhanden, oder nur die Lebendigen zu quälen, und ihre Glückſeligkeit zu mindern. Genug, daß beym Böſen überwiegendes Gute überall leicht zu erkennen; wo nicht auf einer Seite, doch auf der andern. Und wie viele Hinderniſſe ſind nicht dem Uebel entgegengeſetzt! Wie iſt nicht alles zur Erhaltung des Guten eingerichtet!

Würde

Würde alſo die Welt geſchaffen ſeyn, wenn der Schöpfer Luſt am Uebel hätte, oder, welches eben ſo viel ſagt, durch ſeine Natur beſtimmt wäre, das ſchlimmere von dem Beſſern zu wählen?

(*) Die ſo oft, und ſelbſt von *Maupertuis*, (Oeuvres Tom. I. p. 16.) wiederhohlte Declamation wider die Vollkommenheit unſerer Erd-Welt, kann man in ihrer Quelle leſen beym Lucrez lib. I. V. v. 195-256.

(**) Hieher gehört beſonders A philoſophical Survey of the animal creation. Lond. 1768. Deutſch 1770.

## §. 10

### Beſondere Betrachtung über das moraliſche Uebel.

Es iſt eben ſo leicht der Anklage des Schöpfers der Welt in Anſehung des moraliſchen Uebels Gründe entgegen zu ſetzen, bey denen die Vernunft ſich beruhigen kann.

Kann die Welt eines weiſen und mächtigen Schöpfers ſo voll von Uebertrettung, Miſſethaten und Bosheit ſeyn? fragt der Zweifler.

Ich frage dagegen:

1) Was nennſt du Welt? Iſt das menſchliche Geſchlecht die Welt; und iſt die Geſchichte

des irrdiſchen Lebens die ganze Geſchichte des menſchlichen Geſchlechtes? Hätte Gott keine Menſchen ſchaffen ſollen; oder Menſchen, die in dieſer Welt nicht hätten übertretten können? Oder ſollte er jedweder Uebertrettung, jedweder aus Irrthum entſtehenden böſen Begierde, oder nur der äuſſerlichen Handlung, unmittelbar widerſtehen? Erwäge dieſe Fragen: und ſiehe, ob noch Vernunft in deiner Beſchwerde iſt.

2) Wenn der Schöpfer zur Verhinderung des Böſen ſolche Mittel gebrauchet, die mit der Natur des Menſchen beſtehen können, Mittel, die ſeinen Ernſt, wie ſeine Weisheit, offenbaren; wenn er die Ausbrüche deſſelben zum Guten lenket: kann man mehr verlangen, um von der Vollkommenheit ſeines Weſens auch in dieſem Stücke ſich zu überzeugen? Du kannſt leicht erkennen, daß er das erſte gethan hat, und noch immer thut. Das Gewiſſen, es ſey was man will, iſt ein mächtiger Zeuge. Der böſen Begierde hat er die unangenehmen Folgen, den innerlichen und äuſſerlichen Schmerz, entgegen geſetzt. Die Leidenſchaften müſſen einander im Zaume halten. Und das Böſe muß dem Böſen Einhalt thun. Auch

bey

bey dem Leiden, ſo durch das moraliſche Uebel verurſacht wird, iſt das Uebergewicht des Guten, ſo damit verknüpfet iſt, nicht ſchwer zu erkennen. Es befördern oft die Stürme in der moraliſchen Welt das Wachsthum der Tugend, und verherrlichen ſie. Es iſt viele Tugend in der Welt, wenn ſie gleich nicht ſo hervorſticht, wie das Laſter. Das Ideal der moraliſchen Schönheit iſt zerſtreuet; aber durch dieſe Vertheilung kömmt eine Wirkſamkeit im Ganzen heraus, die bey dem Maaſſe von Kraft, ſo der Menſchheit zukömmt, auſſerdem wohl nicht wäre zu erhalten geweſen."

Es iſt nicht die Sache des Menſchen, das Verhalten des Schöpfers zu rechtfertigen, und die Zulaſſung des Uebels in jedwedem einzelnem Falle zu erklären. Auch können wir nicht ſagen, daß alles, was geſchieht, an ſich gut, und den Abſichten des Schöpfers gemäß ſey. Aber wenn der Menſch nicht im Stande iſt, die Gründe des Verhaltens der göttlichen Weisheit bey allem, was in der Welt iſt, und geſchieht, anzuzeigen: ſo darf er es noch weit weniger unternehmen, dieſes Verhalten zu tadeln, und den Schöpfer eines Fehlers zeihen.

Die Summe von allen den bisherigen Betrachtungen iſt dieſe. Daß Gutes in Menge vor-

vorhanden iſt, dieß wiſſen wir gewiß. Offenbar beweiſet die ganze Anlage der Schöpfung überall Güte und Weisheit. Ob dasjenige, was wir Unvollkommenheit nennen, im Ganzen erwogen, nach allen Verhältniſſen und Folgen betrachtet, noch Uebel fürs Ganze, ob es der gröſſern Vollkommenheit unbeſchadet hätte können verhindert werden; dieß können wir auch nicht in einem einzigen Falle gewiß wiſſen. Oft genug erfahren wir, daß dasjenige, was böſe ſchien, auf einer andern Seite betrachtet, und in ſeinen Folgen erwogen, gut zu nennen. Kann die Vernunft hierbey in ihrem Urtheile noch lange unſchlüßig bleiben? Iſt hier Grund, den Schöpfer für ein ohnmächtiges, bösartiges Weſen zu halten, oder einen böſen Gott neben ihm anzunehmen? (*)

Wenn es dir aber mit deinem Eifer wider das moraliſche Uebel ein Ernſt iſt; ſo beſſere dein Herz, und befördere Wahrheit und Tugend unter deinen Brüdern!

(*) Auſſer den Abhandlungen über dieſes Lehrſtück in Hutcheſons Sittenlehre der Vernunft, B. I. Abſchn. IX. Reimarus N. R. Abh. IX. Jeruſalems Betrachtungen über die Relig. Betr. V. Baſedows Philaleth. § 208. Elementarbuch dritt. St bleiben Leibnitzens Theodicée und Bilfingers Comment. Philoſophica de origine et permiſſione mali praecipue moralis. Tubing. 1743, als Hauptſchriften noch immer ſchätzbar.

§. 11.

## §. 11.

### Vernünftig iſt es, nur einen Gott zu glauben.

Wir gelangen zur Erkenntniß des Daſeyns Gottes, indem wir dem Grund und Urſprunge der Dinge dieſer Welt nachdenken. Wenn nun bey Annehmung eines höchſten verſtändigen Weſens das Daſeyn der Welt begreiflich iſt: ſo wåre es ohne Grund, wenn wir mehrere höchſte Weſen annehmen wollten.

Der blöde Sinn des Menſchen hat zwar oft nahe Quellen ſeines Glücks ſeine Götter genannt (*). Aber die Vernunft der Weiſeſten unter den Heyden hat ſich über dieſe bis zu dem einzigen höchſten Weſen geſchwungen, und die Ungereimtheit der Vielgötterey erkannt. Die ganze Natur, einfach in ihren Geſetzen, ſo manchfaltig ſie in ihrem Reichthume iſt, ganz auf eine Abſicht zuſammen geſtimmt, kündiget der Natur einen Schöpfer an; nicht mehrere. So bald wir nur erſt mehr als einen Gott annehmen wollten; ſo wäre auch für die Vielgötterey keine Grenzen mehr; ſo würden Gott und Religion ein Spielwerk der Imagination. Die Mehrheit der Dinge einer Art ſcheinet nur für eingeſchrenkte, und von einer erſten Urſache abhängige Weſen ſich zu ſchicken.

(*) S. Cic. N. D. II. 23. f.

Zwey=

# Zweytes Hauptſtück.

## Von dem Verhältniſſe, in welchem Gott und die Geſchöpfe mit einander ſtehen.

### §. 12.

#### Ob Gott die Welt aus nichts geſchaffen.

In den bisherigen Betrachtungen von Gott haben wir den Schöpfer nur als Baumeiſter betrachtet, als die Urſache von der Ordnung und Regelmäßigkeit, ſo in der Welt iſt; von den Geſetzen, durch welche die Kräfte der Natur beſtimmt ſind, als den Schöpfer Himmels und der Erde, der Menſchen und der Thiere.

Dieſer Begriff iſt ohne Zweifel ergiebig genug, um Religion darauf zu gründen, und unſer Verhalten darnach zu beſtimmen. Und man würde diejenigen nicht mit Recht unter die Gottesleugner zählen, die nach dieſem Begriff einen Gott glauben.

Aber

Aber wir wollen nun doch die bisher bey Seite geſetzte Frage, **ob Gott** die Welt aus nichts geſchaffen, oder ob die Materie, der Urſtoff der Subſtanzen, ewig, und neben Gott ſelbſtſtändig, aufmerkſam unterſuchen.

Formloſen Körperſtoff, oder wenn man auch dieß in dem Begriff der erſten Materie ſich mitdenken wollte, ungebildeten, unbelebten, Geiſterſtoff (Metaph. §. 55.) für ſich und unabhängig vorhanden anzunehmen, iſt gewiß ein ſonderbarer Gedanke, der weder aus dem, was wir von Körpern und Geiſtern wiſſen, deren Kräfte und Eigenſchaften ſo abhängig von äuſſerlichen Urſachen ſich beweiſen, noch aus dem allgemeinen Begriffe endlicher Weſen gefolgert werden kann. Das Unendliche iſt durch ſein Weſen zum Daſeyn nothwendig beſtimmt; aber vom endlichen erhellet dieſes nicht nach dem allgemeinen Begriffe (Metaph. §. 61.).

Aber vielleicht iſt dieß, daß nur Etwas vorhanden, ſchon Grundes genug, um zu behaupten, daß es dem Weſen nach ewig vorhanden ſeyn müſſe? Auch dieſe Folge erhellet nicht. Es iſt wahr, wir können uns den Urſprung aus nichts, auch bey Annehmung einer wirkenden Urſache, nicht begreiflich machen, weil wir keine ſolche Erfahrung haben. Aber dieß iſt nicht genug um ihn zu leugnen. Dennoch bekömmt dasjenige

nige was wir uns vorſtellen, dadurch gewiſſer maſſen eine Exiſtenz. Wie viel mehr muß nicht der U. Subſtanz möglich ſeyn, denn uns? (a).

Eher können wir uns auch vorſtellen, wie Gott Erkenntniß von allen Dingen habe, wenn wir ſie durch ihn allein vorhanden annehmen, und ſeine eigene höchſte Unabhängigkeit behaupten. Hingegen iſt auf der andern Seite, bey Annehmung einer vor ſich ſelbſt vorhandenen Materie, ein neuer Grund vorhanden ſo wohl das Daſeyn des Uebels zu erklären, als die metaphyſiſche Freyheit der Geiſter zu behaupten (Metaphyſ. §. 57.). Und wenn denn alſo auch dieſe Vorausſetzung nicht nöthig wäre, um bey jenen Unterſuchungen ſich zu beruhigen: ſo ſcheint es doch der Vernunft nicht zu verargen, wenn ſie ungewiß bleibt, ob die eine oder die andere der einander entgegengeſetzten Vorſtellungen dem wahren innerſten Verhältniſſe des Schöpfers und der Geſchöpfe näher kömmt, welches aufs genaueſte zu beſtimmen, uns nicht möglich iſt, was für Namen und Begriffe wir auch dazu gebrauchen wollten (b).

(a) S. Wolf Metaphyſ. §. 1053.

(b) Wider die Schöpfung aus Nichts ſtreiten unter den neuern Schriftſtellern *Premontval*, S. la Theologie de l'Etre, in den Vües philoſophiques tom. II. Amſt. 1757. 8. und ein Ungenannter in dem Syſtem der Weſen enthaltend die metaphyſiſchen Principien der Natur und

und deſſen Erläuterungen 1769. Daß die Welt zwar nicht ewig, aber doch immer vorhanden geweſen, ſucht zu beweiſen *Robinet* de la Nature, Tom. III. Einen Gegenbeweis findet man in *Schubert* Metaphyſ. p. 521. ſequ. Die Möglichkeit einer ewigen Welt behauptet nebſt vielen andern auch Wolf Metaphyſ. Th. II. §. 1075.

## §. 13.

### Warum Gott die Welt erſchaffen.

Das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt genauer zu beſtimmen, kömmt es auch mit auf die Frage an, was Gott bewogen, die Welt zu erſchaffen; und zu was für einem Entzwecke er ſie erſchaffen?

Wenn wir vernünftiger Weiſe dasjenige für die Abſicht bey einer Einrichtung halten, welches zu befördern alles auf das genaueſte mit einander übereinſtimmt: ſo iſt gewiß offenbar, daß die Welt, ſo weit wir ſie nur einigermaßen genau kennen, ſo weit ſie uns intereßirt, eingerichtet und beſtimmt ſey, ein Wohnhaus der Lebendigen zu ſeyn, daß dieſe Glückſeligkeit darinne genieſſen. Eine andere Urſache können wir uns mit Grunde ohnedem nicht bey einer Welt gedenken (Metaph. §. 69. 72.). Alſo weil er gütig iſt, hat Gott die Welt erſchaffen; und das Wohl der Lebendigen iſt der letzte Zweck der ganzen Einrichtung derſelben (*).

Nicht um des Menſchen willen, nicht um der vernünftigen Weſen willen allein, iſt demnach die Welt geſchaffen. Sondern wenn wir die Mannichfaltigkeit der empfindenden Weſen auf dieſer Erde erwägen, und zum Grunde weiterer analogiſcher Schlüſſe machen: ſo ſcheint es vielmehr, daß die unendliche Menge aller nur möglichen Arten von angenehmer Empfindung und Seligkeit, der Zweck der Schöpfung ſey.

(*) Eine letzte Abſicht muß etwas abſolutes ſeyn, und etwas ſo an und für ſich ſelbſt gut iſt, nicht in weiterer Rückſicht, ein *Extremum*, τελος. Die Verherrlichung Gottes, oder die Offenbarung ſeiner Vollkommenheiten, kann ich mir wohl als eine nothwendige Folge der Schöpfung, und als ein Mittel der Seligkeit der Lebendigen, gedenken, aber nicht als den letzten Zweck. Doch man ſ. Wolf Metaphyſ. §. 1045. *Schubert* p. 582. ſqq. *Boehm* §. 706. ſqq.

## §. 14.

### Von der Fürſehung Gottes.

Gott hat die Welt geſchaffen, daß ſie ein Wohnhaus unzähliger Arten von Geſchöpfen ſeyn ſollte. Dieß iſt ſie noch immer. Das Uebel, das unzertrennlich vom Guten in der Welt iſt, hier und da Unordnung anrichtet, und die Glückſeligkeit mindert, nimmt doch nicht ſo überhand, daß die Ordnung nicht immer wieder

hergeſtellt, die Vollkommenheit im Ganzen nicht erhalten, oder noch immer vermehret würde.

Immerzu bringt die Erde aus ihrem Schooße Unterhalt für die Lebendigen reichlich hervor. Die Geſchlechter der Thiere und Menſchen werden fortgepflanzet, und bleiben im zweckmäßigen Verhältniſſe unter einander (a). Der halbfreye und halbgefeſſelte Menſch iſt ſo weit frey, als er es ſeyn muß, um das Glück eines vernünftigen Geſchöpfes genieſſen zu können; und ſo viel durch die Dinge auſſer ihm gebunden, daß ſeine Thorheit nie das Ganze zerrütten kann. Er arbeitet an ſeinem Glücke mit Fleiß und Klugheit. Aber wenn er es allein ſchaffen ſollte! Wenn nicht ſeine Anſchläge ihm oft ſo glücklich vereitelt würden, wenn nicht oft die Mittel, die die nöthigſten waren, aber an die er nicht dachte, oder die nicht in ſeiner Gewalt ſtunden, unvermuthet ſich vor ihm fänden; wenn nicht ſo viele Gefahren, die dem menſchlichen Leben drohen, die der Menſch zu wenig ſiehet, um durch Klugheit ihnen ausweichen zu können, ohne ſein Zuthun von ihm abgewendet würden: wie ſchlecht würde der Menſch ſein eigenes Glück befördern? Unwiſſend, oft wider ſeinen Willen, ſchaffet er gutes, befördert die wichtigſten, heilſamſten Veränderungen. Das, worauf kein Menſch denket, oder was doch keiner völlig in ſeiner Gewalt hat, wenn er auch darauf denken

wollte, das, wogegen der kurzſichtige Menſch ſo oft ſeine Anſtalten richtet, ſyſtematiſche Glückſeligkeit, wird unter dem menſchlichen Geſchlechte, und ſo weit wir die Welt kennen, bey einer anſcheinenden, Zerrüttung drohenden, Unordnung, immer erhalten, und durch eine in unendliche Verknüpfungen verſteckte, aber hier und da zur Bewunderung hervorleuchtende, Regelmäßigkeit befördert.

Dieß denken wir uns hauptſächlich, wenn wir von einer **Fürſehung** reden, wodurch die Welt **erhalten** und **regieret** würde; wenn wir behaupten, daß nicht nach **blindem Glücke, Schickſal, Zufall** und **Ohngefähr**, die Veränderungen, in der Geiſterwelt ſowohl, als in der Körperwelt, erfolgten; daß eine höhere Macht, eben diejenige, die die Welt erſchaffen, dieſelbe auch erhalte und regiere. Und daß dieſer Glaube kein Traum und ungegründeter Einfall, muß ein jeder Vernünftiger aus den kurz angezeigten Betrachtungen ohne Zweifel bald erkennen.

Wenn wir uns den Begriff von dieſer Fürſehung mehr aufklären wollen: ſo müſſen wir uns dabey Gott als **allwiſſend** und **allgegenwärtig** gedenken. Ja, anders können wir uns den Schöpfer der Welt gar nicht gedenken, als allwiſſend und allgegenwärtig. Es iſt nicht

nöthig;

nöthig, daß wir die Möglichkeit der Allwiſſenheit und Allgegenwart genau verſtehen oder begreifen. Wenn wir nur nicht unnöthige willkührliche Beſtimmungen dazu ſetzen: ſo iſt nichts bey dieſen Begriffen zu finden, ſo einen Einwurf dagegen gründete.

Auch iſt nichts, ſo den vernünftigen Begriffen von Gott oder anderen Vernunftwahrheiten zuwider wäre, wenn wir annehmen, indem wir eine Fürſehung behaupten, daß Gott einen jeden Menſchen, und ein jedwedes Stäubchen an ſich und in ſeinen Verhältniſſen aufs Ganze, aufs vollkommenſte erkenne, von Ewigkeit und immerzu erkenne; daß er, indem er ein Syſtem unzähliger zum Wohlſeyn beſtimmter Creaturen werden und fortdauern heiſſet, auf das Wohl einer jeden derſelben insbeſondere, ſo wie auf die Veränderung derſelben unter einander, zur Erhaltung der beſten Abſicht, ſehe, und ſeine ſchaffende oder erhaltende Macht und Weisheit dahin gerichtet ſeyn laſſe. Dieſem widerſprechen, heiſſet der Fürſehung überhaupt, und den vernünftigen Begriffen von Gott widerſprechen. Der Wahn, als ob die Fürſehung zwar aufs Ganze, aber nicht auf jedweden Theil, aufs Groſſe, aber nicht aufs Kleine, auf die Geſchlechter und Arten, aber nicht auf die einzelnen Geſchöpfe, ſich erſtrecke, iſt widerſinnig und grundlos (b).

Dieß freylich wäre wider die Gründe unſerer Erkenntniß von Gott und der Fürſehung, wenn wir uns einbilden wollten, daß Gott dabey auf das Individuum anders, als in Beziehung auf die größte Vollkommenheit des Ganzen, Bedacht nehme; oder daß er mit zweckloſer Uebergehung der natürlichen Mittelurſachen, und wider die zur Gründung und Erhaltung der Regelmäßigkeit des Ganzen beſtimmten Geſetze, unmittelbar wirke. Aber wenn das Wohl der Lebendigen der offenbare Zweck der Schöpfung iſt: ſo läßt ſich nicht behaupten, daß daſſelbe der unbedingten Nothwendigkeit der Geſetze, nach welchen die lebloſe Natur eingerichtet iſt, unterworfen ſey; ſondern daß vielmehr die Geſetze der Körper-Welt zum Beſten der Geiſter-Welt, nach den Erforderniſſen, die bey einem jedweden lebendigen Weſen der Schöpfer vorausgeſehen hat, und immer ſieht, und nach der dabey bedachten Vollkommenheit des Ganzen angeordnet und beſtimmt ſeyen.

Ob übrigens die Erhaltung der Welt eine Wirkung Gottes wie die Schöpfung, eine fortwährende Anwendung der ſchöpferiſchen Kraft; oder ob Gott durch einen Act der Schöpfung alles alſo gegründet, daß von dort an alles nun natürlich geſchieht, nichts mehr unmittelbar geſchaffen wird; dieß ſind Fragen, bey denen die Begriffe leicht in dem Dunkeln unſerer Unwiſ-

fenheit

ſenheit ſich verlieren, die aber auch, der Religion unbeſchadet, unausgemacht bleiben können.

Die Einwürfe wider die Fürſehung ſind von eben der Art, wie die Einwürfe wider die Exiſtenz Gottes, oder wider die Weisheit und Güte deſſelben: Einwürfe der vermeſſenen Unwiſſenheit, auf offenbar falſche, oder willkürliche, oder zu weit getriebene Folgerungen und Hypotheſen gegründet (c).

(a) Süßmilchs göttliche Ordnung in der Veränderung des menſchlichen Geſchlechtes. Berlin 1765.

(b) S. Käſtners Betrachtungen über die Art, wie allgemeine Begriffe im göttlichen Verſtande ſind.

(c) Reimarus Abh. VIII. XI. Jeruſalem Betracht. IV.

## §. 15.

### Gottes Wille das höchſte Geſetz für uns. Was die Vernunft davon erkennet?

Wenn alles in der Welt, ſo weit wir ſie kennen, vermöge der Einrichtung des Schöpfers, mit einander übereinſtimmt, die Glückſeligkeit, der Lebendigen zu befördern: ſo iſt ja ohne Zweifel der **Wille Gottes**, daß auch durch die frey

nach angenommenen Grundſätzen und deutlicher Vorſtellung, wirkenden Geſchöpfe dieſe Glückſeligkeit befördert werde, daß ihre Handlungen darnach eingerichtet ſeyn ſollen. Daß insbeſondere die Menſchen, deren Wohlſeyn von ihrem wechſelſeitigen Verhalten ſo ſehr abhängt, ſich alle als gleich abhängig von einem höchſten Weſen, als Mitbürger eines Staates und als Brüder betrachten ſollen.

Und wenn der Menſch dieſen göttlichen Willen erkennet: ſo muß er es ja wohl für ſeine Pflicht halten, nach demſelben, als ſeinem höchſten Geſetze ſich zu richten? Das Gewiſſen, ein Trieb, der von der Natur kömmt, wie er auch in ihr gegründet iſt, befiehlt es ihm. Und die Vernunft ſtimmt damit überein. Sie lehret den gütigſten Vater lieben, und den allmächtigen Herrn verehren. Sie erkennet den Heiligen, der nicht Luſt hat an Miſſethat und Uebertretung; und den Gerechten, der nach weiſer Güte, nicht zweckwidrig, nicht partheyiſch, ſondern nach Verdienſten, nach dem Verhalten gegen die Geſetze der Ordnung und allgemeinen Vollkommenheit, Gutes und Böſes austheilet; zur Aufmunterung der Rechtſchaffenheit, zum Schrecken des Laſters, ſich gütig und mächtig beweiſet (Metaph. §. 63.). Sie unternimmt nicht ſeine Rathſchlüſſe bey allem, was in der Welt geſchieht, zu erklären; aber es iſt ihr leicht

bey

bey den Zweifeln, ſo wider die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes von der vermeſſenen Unwiſſenheit vorgebracht werden, ſich zu beruhigen. Indem ſie von allem dem, was ſie ſieht und gewiß weiß, auf das Verborgene, von dem, was bereits geſchehen iſt, auf das Künftige ſchlieſſet; indem ſie bald dem Begriffe vom Schöpfer, wie alle vernünftige Betrachtungen ihn gründen, bald den natürlichen Folgen der Handlungen nachdenket; wird ſie vollkommen überzeugt, daß, wenn der Menſch ſich gründlich beruhigen, des Wohlgefallens des Schöpfers, von dem ſein Glück abhängt, ſich verſichern, und nicht künftige — wer weiß wie lange währende! — eigene Unglückſeligkeit gründen wolle, er ſich befleißigen müſſe, ſeine Kräfte, nach dem göttlichen Willen, zur Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt, zur Erhaltung der Vollkommenheit und Ordnung in der Welt, anzuwenden.

## §. 16.

### Vernunftgründe, ein Leben nach dem Tode zu hoffen oder zu fürchten.

Wir müſſen uns den Schöpfer der Welt als das vollkommenſte Weſen vorſtellen. Insbeſondere haben wir von ſeiner vollkommenſten Güte ſo mannichfaltige und deutliche Beweiſe, daß wir das beſte von ihm zu hoffen, hinreichenden Grund, aber gar keine Urſache haben, zu

vermuthen, daß uns weniger Glückſeligkeit beſchieden ſeyn ſollte, als uns, der Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen unbeſchadet, zu Theil werden kann.

Iſt nicht hiedurch die Hofnung eines Lebens nach dem Tode, die Hofnung der Unſterblichkeit, ſchon zum vernünftigen Gedanken gegründet? Eine geheime Stimme, ſcheint es, ſaget dem Menſchen: du biſt zu einem andern Leben, als dieſes irdiſche iſt, du biſt zur Unſterblichkeit beſtimmt; dieß iſt nur die erſte, oder vielleicht die zwote **Stufe der Entwickelung** der in dir verborgenen Fähigkeiten; ein anderes Leben, aber auf dieſes gegründet, ſtehet dir bevor. Auch ohne es beweiſen zu können, hoffet dieſes der Menſch.

Vielleicht iſt dieſe innerliche Stimme nichts, als die Vernunft in dunkeln Begriffen. Ich nehme ſie für nichts anders an. Aber wenn es nur Vernunft iſt.

Verſchiedene Betrachtungen unterſtützen meine Hofnung. Kein Theilchen der Materie, keine körperliche Kraft, kömmt um. Und Geiſteskräfte, Verſtand und Einſichten, Wille und Seeligkeit, die letzten Zwecke der Natur, ſollten alſo hinfällig ſeyn? Ich ſehe in der Natur nichts als Verwandlung. Ich ſehe Thiere eine Larve abwer-

abwerfen, und in einer beſſern Geſtalt verneuert leben. Vernichtung ſehe ich in der Natur gar nicht. Und mein Geiſt kann nicht umkommen, als durch Vernichtung; wenigſtens iſt er nicht verweslich, wie ein Körper, und ich habe nicht Urſache zu fürchten, daß er mit dem Körper ſterben müßte. Ob er nicht immer einen Körper zum Denken nöthig habe: weiß ich zwar nicht. Aber ich weiß auch nicht, wie er in dieſem groben irdiſchen Körper, und mit Hülfe ſolcher Werkzeuge, das Geſchäfte des Denkens verrichtet. Ein fernerer, dem irdiſchen Auge unſichtbarer Körper, in dieſen ſterblichen Körper verhüllt, könnte vielleicht den neuen Menſchen vorſtellen. Sollte der unbegrenzte Trieb nach Vollkommenheit und Glückſeligkeit, der, wenn er nicht gerade auf kurze Zeit an eine irdiſche Empfindung gefeſſelt iſt, eine beſtändige Quelle von Wunſch und Hofnung iſt, ſollte der blos um dieſes Lebens willen der menſchlichen Natur alſo eingeprägt ſeyn? Ich kann mich nicht davon überreden. — Und mein Vermögen zu denken, mich, die Welt, den Schöpfer, zu erkennen; mein Vermögen, Vergnügungen der höhern Art zu empfinden, ſollte ſchon bey dieſer Grenze ſein Ziel haben? Es iſt zu viel für dieſes Leben.

So bald ich annehme, daß das Leben der menſchlichen Seele mit dieſem irdiſchen Leben ein Ende

Ende nehmen wird: ſo verliere ich mich in ungereimte Folgen und widerſprechende Gedanken. So kann der Menſch Gott, wie einem irdiſchen Herrn, trotzen, wenn er nur Muth genug hat, das Leben zu verachten? a) So ſind die Folgen der Handlungen in dieſem Leben die einzigen vernünftigen Bewegungsgründe? So wäre uneigennützige Tugend Thorheit, und die vornehmſte Quelle ihrer Stärkung und Beruhigung wäre dahin? b) Oder locket der Schöpfer etwa nur durch täuſchende Hofnung, die er nie erfüllen will, nicht erfüllen kann, zur Tugend? Sollte irrende Hofnung nur der Lohn ihres der Welt verborgenen Eifers, der geheimen wohlthätigen Bemühungen ſeyn? Der liſtige Böſewicht ſollte triumphirend über die leidende Unſchuld auf ewig die Scene verlaſſen? Der Unſchuldige durch einen irrenden Richterſpruch zur marternden Folter, zum ſchimpflichen Tode verdammt, ſollte ſo ſeyn Daſeyn beſchlieſſen?

Aber wenn dem Menſchen noch ein Leben bevorſteht; hat der Ruchloſe, der ſeine Pflichten nicht erfüllet, der den Geſetzen, die die Vernunft als göttliche Geſetze erkennet, entgegen handelt, hat dieſer nicht Urſache, das künftige Leben zu fürchten, wie es der Rechtſchaffene hoffet? Er fürchtet es, und er hat Urſache es zu fürchten. Iſts nicht wahrſcheinlicher, daß dieſes Leben in jenes andere natürliche Folgen haben werde, als

daß

daß es ſie nicht haben werde? Darf der Ruchloſe hoffen, daß der Schöpfer ihn halten werde, wie den Rechtſchaffenen? Kann er vernünftiger Weiſe ſich mit der Vernichtung tröſten? Muß er nicht ewige Strafen, natürliche, von der Zurückwirkung des durch ihn bewirkten Böſen, von ſeinem Gewiſſen bey der Erinnerung, oder vom Zurückbleiben im Wege zur Vollkommenheit; oder durch den richterlichen Ernſt des heiligen, weislich gütigen Gottes, beſonders veranſtaltete, das Böſe bezeichnende, hindernde Strafen fürchten? (c).

Wenn dieſe Furcht von der unpartheyiſchen Vernunſt nicht völlig, bis zur dauerhaften Beruhigung, gehoben werden kann; wenn dieſe Hoffnung eines künftigen Lebens nur bis zu einem überwiegenden Grade wahrſcheinlich iſt, wären auch die Gründe dieſer Furcht und Hoffnung nicht völlig evident: ſo würde ja doch die Vorſchrift der Vernunft dieſe ſeyn, daß der Menſch ſich bemühen müſſe, auf Erden alſo zu leben, daß er ſein anderes Leben freudig hoffen darf, nicht beängſtiget fürchten muß (d).

(a) S. Käſtners Erläuterung eines Beweisgrundes für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Göttingen 1767.

(b) S. den Phädon des Herrn Mendelſohn.

(c) Zur vernünftigen Furcht ſcheinen mir dieſe und andere Gründe hinlänglich. Aber die abſolute Nothwendigkeit ewiger Strafen ſcheinet mir auf kei-

keine Weiſe zu erhellen. Den dazu gebrauchten Beweiſen fehlet es bald an erwieſenen oder ſelbſtevidenten Forderſätzen, bald an der Schlußfolge.

(d) G. F. **Meiers** Gedanken von dem Zuſtande der Seele nach dem Tode; und Ebend. Beweis, daß die menſchliche Seele ewig lebt, verdienen hiebey nachgeleſen zu werden.

## §. 17.

### Sehnſucht der Vernunft nach einer höhern Offenbarung.

Dieß ſind Gedanken der Vernunft über Gott und über das Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen. Die allermeiſten derſelben finden ſich häufig in den Syſtemen der alten Philoſophen, und unter den Meynungen der heydniſchen Völker. Aber es iſt nicht zu leugnen, daß die Philoſophen, die bey dieſen Betrachtungen der Wahrheit am nächſten gekommen ſind, ſie doch nicht mit feſtem Beyfalle behalten, noch alle genugſam auf die praktiſche Philoſophie angewandt haben. Wie leicht die Philoſophie ſich hierbey verirre, beweiſen noch immer die Beyſpiele derjenigen, die ihrer Vernunft allein ſich überlaſſen wollen. Es ſcheinet daher bey der Erkenntniß dieſer wichtigen Wahrheiten allerdings eine höhere Beſtätigung nöthig, um die Ueberzeugung ſo zu vollenden, daß ein kräftiger

tiger Entſchluß, ſein Leben darnach zu beſtimmen, entſteht, und um dem tückiſchen Zweifel und der ſophiſtiſchen Vernunft Grenzen zu ſetzen. Nicht zu gedenken, daß der größte Theil des menſchlichen Geſchlechtes nicht zum philoſophiren, ſondern nur zum glauben geſchickt iſt.

Sollte ein ſolches höheres Licht vorhanden ſeyn, eine Offenbarung, die die Wünſche der Vernunft erfüllete, die das Gewiſſe in der vernünftigen Erkenntniß von Gott beſtätigte, das mit Vernunft, doch ohne völlige Ueberzeugung, vermuthete gewiß machete, die insbeſondere die Lehre von der Einheit Gottes, von dem Urſprunge der endlichen Weſen, von der Fürſehung, von der Seelen Unſterblichkeit, und der Beſtimmung des Menſchen aufklärte, und auſſer Zweifel ſetzte; die der Unruhe und Ungewißheit der menſchlichen Vernunft bey den Unterſuchungen der praktiſchen Philoſophie zu Hülfe käme, und die überhaupt nichts enthielte, was der freyen nachdenkenden Vernunft zuwider wäre: eine ſolche Offenbarung wäre ja wohl anzunehmen. Es iſt der Mühe werth, ſich mit Fleiß nach ihr zu erkundigen; und Feindſeligkeit gegen das menſchliche Geſchlecht wäre es, wenn man das Anſehen einer ſolchen Religion angreifen wollte; fehlte es auch ſonſt an überzeugenden Beweiſen ihres unmittelbar göttlichen Urſprunges.

Geſchich-

# Geſchichte der natürlichen Theologie.

## §. 1.

Theologie der älteſten Zeiten. Dichteriſche Einkleidung. Zoroaſtriſches Syſtem.

Wie allgemein auch die Vielgötterey in den älteſten Zeiten geweſen zu ſeyn ſcheint: ſo erhellet doch bey genauerer Nachforſchung, daß jederzeit wenigſtens die weiſeren ein höchſtes Weſen für Vater und Herrn aller Dinge erkannt haben, einen Geiſt, der das Ganze durchdringt (*). Ob der Grund dieſer Vorſtellung eine frühe göttliche Offenbarung, oder die bey einigem Vorrathe von Erkenntniß natürlichen Vernunftſchlüſſe, oder die nach der Analogie der irdiſchen Reiche, und der darinne urſprünglich gewöhnlichern monarchiſchen Regierungsform, dichtende Imagination geweſen; läſſet ſich wohl durch eine allgemein anpaſſende Antwort nicht entſcheiden. Aber daß dieß höchſte Weſen nicht alles, beſonders die Angelegenheiten der Unterwelt nicht unmittelbar beſorgte; daß viele unſichtbare Mächte, gute und böſe Weſen, große Gewalt

Gewalt über uns hatten, war dabey eine eben ſo allgemein angenommene Meynung. Die alles auf menſchliche Weiſe faſſende Imagination, die lebhafte Vorſtellung von verſtorbenen im Leben wichtigen Perſonen, der theils wahre theils eingebildete Einfluß der Geſtirne, und deren majeſtätiſches Anſehen, ſind wohl die erſten und gemeinſten Gründe eines ſolchen **Polytheismus** geweſen; ehe **dichteriſche Philoſophen** mit den hohen Worten von **Theilen der Weltſeele**, und **Ausflüſſen der Gottheit** denſelben zu unterſtützen trachteten, **mechaniſche Kräfte der Natur** in Gottheiten verwandelten, oder die einzelnen Eigenſchaften und Wirkungen der Gottheit **perſonificirten**. Die Gründe der älteſten **Theologie** des **Orients** und der **Egyptier** liegen hierinne. Nur das **Zoroaſtriſche** Syſtem ſcheint etwas eigenes zu haben, und den Grund und Urſprung aller Dinge aus **zweyen höchſten Weſen** herzuleiten, einem guten, **Oromasdes**, und einem Böſen, **Arihmann**. Aber die Dunkelheit der Sprache dieſes Syſtems, und die Ungewißheit der Nachrichten laſſen noch viele Zweifel übrig.

(*) Einen ſolchen allgemeinen Weltgeiſt und höchſten guten Gott erkennen noch itzt die mehreſten wilden Völker; machen ſich aber weniger mit ihm zu ſchaffen, als mit den böſen Geiſtern, vor welchen ſie eine natürliche und von ihren Zauberern unterhaltene Furcht haben.

## §. 2.

### Theologie der Griechen.

Die dichteriſche **Theologie** des **Orpheus** und anderer alten Griechen war derjenigen, von welcher ſie abſtammte, der orientaliſchen und egyptiſchen ähnlich.

Was **Pythagoras** eigentlich für einen Begriff ſich gemacht habe von dem Verhältniſſe Gottes, oder der Urquelle des Lebens und der Bewegung, gegen die Materie, oder von der Art, wie beyde mit einander vereinigt ſeyn, iſt ſchwer zu beſtimmen. Wenn es nur richtig iſt, daß er die Gottheit als Seele der Welt ſich gedacht: ſo war ſein Begriff wenigſtens orthodoxer, als derjenige, den nachfolgende griechiſche Philoſophen ſcheinen gehabt zu haben.

Dem **Xenophanes**, dem Stifter der Eleatiſchen Schule, wird das zweyte unter den alten Philoſophen berüchtigte theologiſche Syſtem zugeſchrieben, dasjenige, bey welchen der richtige Begriff von Gott völlig verſchwindet. Denn dieſer Philoſoph, und ſeine erſten Nachfolger ſollen unter Gott nichts anders ſich vorgeſtellet haben, als das unendliche Ganze, welches ewig und in ſich ſelbſt gegründet wäre, einartig und unbegreiflich in ſeinem innerſten Weſen. Sie verach-

verachteten die natürlichen Denkarten der menſchlichen Vernunft in allen Stücken. Iſt es Wunder, wenn ſie in Geweben von unbeſtimmten und dunkeln Begriffen ſich hier verlohren? Auch die andere Claſſe der Eleatiſchen Philoſophen, die in ihrer Einbildung die Welt aus Atomen ohne Hülfe eines verſtändigen Weſens, werden lieſſen, **Demokrit, Protagoras** und **Diagoras**, haben ſich von den Begriffen der geſunden Vernunft aufs weiteſte entfernt.

Nicht viel richtiger ſcheint auch **Heraklit** von Gott gelehret zu haben. Denn ob er gleich unter dem Namen des Feuers Gott von der übrigen Materie unterſchied: ſo ſoll er ihn doch nicht von dem, was zuſammen Welt iſt, unterſchieden haben. Aber wer vermag über die Meynungen desjenigen zu entſcheiden, den ſeine Zeitgenoſſen nicht verſtunden, und der, wie ſie ſagen, nicht verſtanden ſeyn wollte?

Dieſen der geſunden Vernunft ſo anſtößigen Begriff verwarf **Anaxagoras**, ein Philoſoph der **Joniſchen Secte**, deren erſte Lehrer auch in einem zweydeutigen Rufe in Anſehung der Religion ſtehen. **Anaxagoras** erkannte und lehrte, daß neben der Materie ein unendlicher Geiſt als Schöpfer angenommen werden müſſe, wenn man vom Urſprunge der Welt etwas vernünftiges denken wollte. Dieſer Lehrbegriff

begriff wurde in der Schule des Sokrates, dem die vortreflichſten Lehren von der Fürſehung in den Mund geleget werden, fortgepflanzet; aber durch die Beſtimmungsſucht der ſyſtematiſchen Speculation bald wieder verfälſchet oder verdunkelt. Plato mengt Pythagoriſche Emanation der Geiſter und Formen (Ideen) mit darunter. Ariſtoteles hielt die Welt für ewig, und Gott für das Principium der Bewegung des Ganzen, welches auf die Welt, nach der Art, wie unſere Seele auf ihren Körper, wirkete. Nicht immer ſtimmen ſeine Lehren miteinander überein.

Epikur nahm das Demokritiſche Syſtem an; verkannte bey dem Urſprunge der Welt den weiſen Schöpfer, verkannte die Fürſehung, und iſt alſo bey allen ſeinen Göttern, die er um der Anticipation willen annahm, ein Gottesleugner, wenn je einer war.

Der Lehrbegriff der erſten Stoiker ſcheinet nahe mit dem Heraklitiſchen überein zu kommen. Die ſpätern Philoſophen aus dieſer Schule haben beſonders trefliche Lehren von Gott und von der Fürſehung, die freylich nicht immer aufs beſte zuſammen hängen, zum Theil aber doch gut angewandt wurden, zu praktiſchen Folgerungen. Als die Seele der Welt, weſentlich mit ihr vereinigt, und alle ihre Theile durchdringend, ſcheinen auch dieſe die Gottheit ſich vorgeſtellt zu haben.

In

In der Schule der **Peripatetiker** hat ſich noch beſonders **Strato von Lampſakus** als einen Irrlehrer in der Theologie bekannt gemacht. Es iſt ſchwer, ſeine Meynung genau zu errathen. Offenbar diſputirte Strato wider die Lehre derjenigen, die ein von der Materie unterſchiedenes verſtändiges Weſen zum Schöpfer annahmen. Er ſoll auch das Syſtem der Atomen verworfen haben. Die Kraft des Ganzen unterſchieden von den Kräften der einzelnen Elemente, ſcheint dasjenige geweſen zu ſeyn, was er unter der Natur verſtund, die er an die Stelle des verſtändigen und von der Materie unterſchiedenen Principiums ſetzte.

## §. 3.

### Zuſtand der natürlichen Theologie von Ausbreitung der chriſtlichen Religion bis auf die Reformation der Wiſſenſchaften.

Die Ausbreitung der chriſtlichen Religion gab der natürlichen Theologie eine andere Geſtalt (Philoſ. Geſch. §. 35). Die Alexandriniſche Schule, die um dieſe Zeit die berühmteſte war, hielt ſich hauptſächlich an die erhabenen Pythagoriſch-Platoniſchen Begriffe von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt: überſchüttete ſie aber mit einer Menge von allen Religionen entlehnter Geheimniſſe und Ceremonien. Der Aberglaube nahm dadurch eine ehrwürdi-

ge blendende Geſtalt an. Und der Denker wurden immer weniger.

In den darauf folgenden Zeiten verliert ſich bey dem überhaupt ſchlechten Zuſtande der Gelehrſamkeit, die Geſchichte der natürlichen Theologie zu ſehr in der Geſchichte der beſondern Religionen, als daß es hier nützlich ſeyn könnte, die Spuren davon aufzuſuchen.

Die Peripatetiſche Philoſophie führte ſowol bey den Saracenen, als bey den Scholaſtikern, von Zeit zu Zeit einige auf Abwege, in den Lehren von Gott, der Fürſehung und der Seelen Unſterblichkeit. Doch auch dadurch iſt in der Hauptſache der Zuſtand der natürlichen Theologie nicht merklich verändert worden; auſſer daß auf die letzte dieß einigen Gelegenheit gab, andere alte Philoſophen, ſonderlich den Plato, wieder hervorzuziehen, deſſen Lehren mit der chriſtlichen Religion beſſer übereinzukommen ſchienen.

## §. 4.

### Geſchichte der natürlichen Theologie in den neuern Zeiten.

Es erſchien endlich die Zeit der neuen Syſteme. Die berühmteſten darunter wurden von Männern ausgedacht, die den Vorzug der Geometrie in Anſehung der Evidenz dieſer Wahrheiten

heiten kannten, und daher der Philoſophie, und beſonders auch der natürlichen Theologie, dadurch aufzuhelfen vermeynten, daß ſie die mathematiſche Lehrart, oder genauer es auszudrucken, die Beweiſe aus den Begriffen, in ihr einführten. Der Verſuch wurde gemacht, und erregte bey der Menge eine Zeit lang Beyfall und Bewunderung. Aber zum Unglücke fand es ſich, daß ſich dieſe Methode auch zum Behufe der Irrlehren anwenden ließ. Spinoza, deſſen Lehrbegriff viele Aehnlichkeit mit dem alten Eleatiſchen hatte, wurde davon ein überzeugendes Beyſpiel. Nichts deſto weniger fuhr ein groſſer Theil fort, die natürliche Theologie auf dieſe Weiſe zu behandeln; und kein Satz der Offenbarung blieb faſt mehr übrig, den nicht irgend ein Philoſoph in ſeiner metaphyſiſchen Theologie bewies. Das ſchlimmſte hierbey war wohl dieß, daß mancher ſich einfallen ließ, um ſeine metaphyſiſchen Beweiſe deſto mehr geltend zu machen, andere viel kräftigere Beweiſe, die er ſich in einer ungeſchickten Wendung dachte, zu verachten. Dieſer fruchtloſen, gefährlichen Demonſtrirſucht überdrüßig, ſcheinen nunmehr einige auf die andere Seite ausſchweifen zu wollen; indem ſie, ſtatt dem Zuſammenhange der Begriffe und Urtheile vernünftig nachzuforſchen, für rathſamer halten, einem innern Gefühle, oder ich weiß nicht, was für einem Menſchenverſtande, die Wahrheit abzulauren (*).

(*) Sehr

(*) Sehr deutlich erklärt ſich dahin der Verfaſſer des oben citirten Appeal to Common ſenſe in Behalf of Religion.

(**) Man kann mit Nutzen über die Geſchichte der nat. Theologie nachleſen des *Ae. Batteux* Hiſtoire de cauſes premieres, Paris 1769. Von bekanntem groſſem Werthe, in Rückſicht auf die Geſchichte der Meynungen, ob wohl nicht allein, doch hauptſächlich, iſt *Cudvvorth's* Syſtema intellectuale uniuerſi.

## Druckfehler

S. 325. Z. 4. ſtatt metaphyſiſch lies mathematiſch.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feder, Johann Georg Heinrich,

Logik und Metaphysik

Hanau und Leipzig 1775

Ph.u. 178
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045722-1
VD18 10570101